ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME XIII

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME XIII



GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS, RUE DE RENNES, 117

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME XIII

CAHIER I

GABRIEL PICARD, S. J.

RÉFLEXIONS SUR LE PROBLÈME CRITIQUE FONDAMENTAL



GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXXVII

RÉFLEXIONS SUR LE PROBLÈME CRITIQUE FONDAMENTAL

INTRODUCTION

La question de la valeur de la connaissance attire maintenant l'attention des philosophes. Ces dix ou quinze dernières années surtout, nombre d'études ont paru sur le problème critique; mais, il convient de le remarquer, des différences notables dans la manière de l'envisager se sont présentées. On ne lui a pas toujours donné la même ampleur; le point de départ de la recherche n'a pas été toujours le même, non plus que le genre d'évidence réclamée pour sa solution. Ajoutons qu'il y a, entre les philosophes, diverses manières d'entendre et de pratiquer le doute initial préalable à la recherche. Alors que certains jonglent avec ce doute, comme s'il n'entraînait aucune conséquence dangereuse, d'autres le manient comme ils feraient d'un engin explosif. Il leur semble que céder tant soit peu et n'importe comment à ce doute initial va rendre impossible toute découverte ferme et frapper d'incertitude radicale toute évidence fondamentale.

J'avoue ne partager ni la désinvolture des premiers ni le scrupule des seconds. Pourquoi ne pourrait-on, au point de départ, s'avouer à soi-même une ignorance, une incertitude, un doute, même sur une position fondamentale? Douter de la véracité de son intelligence spéculative constituera-t-il une tare définitive, la déclarant déchue pour toujours? En admettant ce doute, je ne décrète pas de façon péremptoire que je ne suis pas apte au vrai, je dis seulement que je n'en sais rien encore, à tout le moins que je n'en suis pas sûr, ou plutôt que je n'ai pas là-dessus le genre de certitude que je voudrais avoir. Si ensuite, mon esprit se révèle, dans son activité, comme saisissant à même l'être réel et me le donnant dans une évidence à la fois intellectuelle, concrète et immédiate, je

cesserai par le fait même de douter de lui. Ce que j'ignorais, faute de l'avoir observé, sur son aptitude à saisir l'être et les lois de l'être, je le sais maintenant. Je sais par une « expérience métaphysique » que l'être bien présenté à son appréhension intuitive est saisi par lui, ce qui ne m'empêche pas, peut-être, de continuer à douter de la valeur de ses autres conquêtes, par exemple de son aptitude à connaître un monde matériel, s'il y en a un, avec la même certitude que l'être saisi dans l'expérience intellectuelle.

Encore une fois, je ne vois pas pourquoi celui qui procéderait ainsi serait muré pour toujours dans l'agnosticisme[1].

D'autre part, pour garder en face du problème une sincérité totale, est-il nécessaire de se priver des certitudes fondamentales que l'on possède comme homme, pour les conquérir comme philosophe? Cela non plus ne me paraît nullement indispensable. — Aussi bien, y aurait-il quelque témérité à le faire : cette conquête philosophique pour laquelle je m'embarque, suis-je si assuré de la mener à bonne fin? Si je réussis, tant mieux pour moi et pour la philosophie, car les certitudes fondamentales passeront de l'ordre de la connaissance vulgaire à celui de la science, mais si j'échoue, à quoi bon avoir déprécié gratuitement mes certitudes vulgaires solides? Les gardant intactes, je constaterai philosophiquement que, jusqu'à nouvelle tentative plus heureuse, les fondements de la philosophie n'appartiennent pas à la philosophie, mais à la simple nature humaine commune et vulgaire, ce qui n'a rien d'offensant pour personne et ne présente aucun danger.

C'est dans cet esprit que j'ai tenté autrefois de résoudre le *Problème critique fondamental*. Beaucoup d'encre a coulé depuis lors sur cette question. Quelques-uns m'ont fait l'hon-

1. Du point de vue philosophique, cette position est recevable. L'est-elle aussi du point de vue théologique? Il me semble que non, et c'est pourquoi le doute réel négatif du P. Jeannière ne me paraît pas admissible. Se mettre dans cet état d'ignorance sur l'aptitude de l'esprit à connaître avec certitude objective quoi que ce soit, c'est par le fait même affecter provisoirement d'un coefficient de doute réel toutes nos affirmations, y compris celles que nous impose la Foi. Cette attitude de l'esprit, même transitoire, n'est pas compatible avec les exigences de la Foi et les décisions de l'Église. Le P. Jeannière, qui a senti la force de cette difficulté, n'y échappe pas complètement : son doute négatif universel ne déclare pas *fausses* les affirmations de la Foi, mais s'il veut être réel, il doit les tenir, jusqu'à solution du problème critique, pour *incertaines*, ce qu'un chrétien n'a jamais le droit de se permettre.

neur de s'occuper de mon travail, approuvant ceci, déclarant cela intolérable... Les quelques réflexions que je viens de faire me semblent écarter bon nombre d'objections comme étrangères à la question, telle que je la posais; je me suis d'abord étonné, presque un peu indigné, de voir si mal comprise une position qui me paraissait si limpide et proche du sens commun. J'avais tort et je dois reconnaître qu'en formulant leurs réserves et leurs critiques, mes contradicteurs m'ont fait un honneur immérité. Ils ont traité mon écrit comme une étude savante, documentée et faisant état des dires des plus grands philosophes. De là des assimilations flatteuses mais qui égaraient la discussion : ce point de départ de conscience, n'est-ce pas le *cogito* de Descartes? — Mais l'exégèse bien faite de Descartes le montre enfermé dans l'idéalisme. Comment oser répéter une entreprise si nettement vouée à l'échec? — Cette intuition de l'être accompagnant toutes nos connaissances, n'est-ce pas l'« intuition abstractive » de quelques thomistes contemporains? mais alors, quelle inconséquence c'était que de poser le problème du « monde extérieur », comme si l'être des objets de l'expérience sensible n'était pas une donnée immédiate? Le seul fait de poser cette question et de la traiter comme un problème, même secondaire, ne montre-t-il pas à l'évidence que la saisie de l'être du moi pensant n'était que la saisie de l'être pensé? ce qui nous ramène à l'idéalisme pur. Bref, cette prétendue solution ne résout rien et fait le jeu de l'idéalisme en prétendant servir la cause du réalisme.

En fait, dans ce travail, je n'avais pas tant de patrons. Avais-je même pour moi saint Thomas? je ne le pense pas. Non que j'aie prétendu le contredire, mais parce qu'il me semblait — et il me semble encore — que saint Thomas n'a pas du tout traité ce problème[1].

La question « mon esprit est-il apte au vrai? » n'était pas inconnue de saint Thomas, mais cette question ne l'a pas intéressé. Comme Aristote, comme le cardinal Mercier et presque tous les thomistes d'aujourd'hui, il lui aurait opposé une fin de non recevoir. En d'autres termes, la véracité essentielle

1. Voir le *Problème critique*, p. 67-75.

de notre esprit n'était pas un problème pour lui, aussi sa critique a-t-elle atteint son but quand il a amené notre intelligence à constater son ordonnance à l'être ou, comme l'on dit aussi, la nature intentionnelle de ses actes. La notion d'être, les principes premiers sont affectés de cet indice d'objectivité, ont cette valeur intentionnelle, cela suffit pour que par eux je me dise en possession de la réalité objective. Il ne faut pas chercher autre chose dans saint Thomas, ni surtout vouloir se contenter de sa solution pour résoudre un autre problème, à savoir celui de la véracité de l'esprit. Or, c'est ce dernier problème que j'ai posé et tenté de résoudre dans le *Problème critique fondamental*. En avais-je le droit? Oui, me semble-t-il, à double titre : parce que tout d'abord, sous une forme ou sous une autre, l'idéalisme moderne le pose, ou plutôt prétend l'avoir résolu par la négative[1]; et secondement, parce que ce problème me paraissait intéressant en lui-même, non pas tant pour dissiper un doute que pour faire rentrer dans le domaine du savoir philosophique les derniers fondements de ce savoir, ce qui, me semble-t-il, n'avait pas encore été fait.

Ces derniers mots expriment très exactement le but que je poursuivais, et, par le fait même, éclairent et circonscrivent la question à résoudre : « Peut-on, sans cercle vicieux, tenter d'acquérir une certitude philosophique de la véracité essentielle de l'intelligence humaine? »

L'intérêt de cette question n'était pas, à mon sens, de guérir pratiquement la maladie mentale du scepticisme, mais de fournir une réfutation de l'idéalisme, non pas seulement en le traitant par l'absurde, ce qui n'a d'efficacité que si l'on tient comme absolu et universel, en tant que loi de l'être, le principe de contradiction, c'est-à-dire si l'on n'est plus idéaliste, mais en mettant en lumière les données fondamentales de la connaissance, montrant qu'elles ne se présentent pas seulement à la conscience comme des lois inéluctables de la pensée et de l'être en tant que pensé, mais comme contenues dans un objet appréhendé immédiatement en lui-même par l'intelligence, et cela, de telle manière qu'il n'y ait plus à faire appel à la bonne volonté ou à la nécessité de vivre intellectuellement,

1. Voir dans le *Problème critique fondamental*, p. 6 et 7, la citation de E. Goblot.

mais seulement en invitant l'esprit à *voir* et en lui faisant constater que sa prise objective de l'être et des lois de l'être ne se heurte à aucun réducteur, ne rencontre aucun motif de doute qui la mette en échec, mais s'impose dans une lumière intellectuelle à la fois et concrète.

Cet objet[1] qui livre à mon intuition intellectuelle, par une véritable expérience métaphysique, l'être absolument posé, avec ses lois essentielles, les principes premiers, c'est, l'on s'en souvient, le *moi* transparent pour lui-même et se saisissant comme être dans n'importe quelle activité consciente.

Cette solution est-elle valable et la méthode employée pour l'obtenir était-elle légitime? L'examen des principales critiques faites à cette méthode et à cette solution depuis douze ans et une étude nouvelle de quelques aspects du problème répondront à cette double question.

*
* *

Les auteurs qui se sont occupés du problème critique, au cours de ces dernières années, ont pris diverses positions :

Les uns ont pensé n'avoir pas à le poser, le trouvant implicitement résolu dans leur métaphysique.

D'autres ont proposé comme solution l'analyse de n'importe quelle évidence, soit à cause des affirmations premières qui s'y trouvent impliquées, soit en vertu de l'intuition abstractive ou de la perception intellectuelle de l'être.

Une solution par l'intuition des faits de conscience, avec déduction du *moi*, solution très proche, mais cependant différente de la mienne, a été donnée par le Père Roland-Gosselin.

Je consacrerai la première partie de ce travail à l'examen de ces diverses solutions. — Dans la seconde partie, j'aborderai de nouveau le problème lui-même. Je tâcherai de mettre en meilleure lumière la solution que j'en ai donnée autrefois,

1. Le mot « objet », ici et dans les cas analogues au cours de cette étude, ne s'oppose pas au terme « sujet », mais aux termes « pensée comme telle », « phénomène subjectif ». Il désigne en effet le *sujet* moi se saisissant lui-même dans l'acte même où il s'oppose à l'*objet* connu ou voulu et, dans cet acte, s'appréhendant comme être catégoriquement posé (Voir le *Problème critique*, p. 87-88).

m'efforçant de l'éclairer davantage et, sur tel ou tel point, de la compléter. Je montrerai en particulier :

Que la conscience du *moi* n'est pas la saisie d'un *moi pur* et que, n'étant pas seulement l'expérience d'une pensée ou d'une exigence de l'esprit, mais la prise intellectuelle et concrète d'un *être* intelligible, elle constitue un point de départ solide ; que, n'étant pas seulement sensible et empirique, mais intellectuelle, elle a une valeur absolue et virtuellement universelle ; que, par suite, elle justifie la valeur de la notion d'être et des principes, notamment celle du principe de raison suffisante ; enfin que, bien que n'étant pas destinée à établir directement la réalité du « monde extérieur », elle justifie néanmoins, dans la réflexion, l'objectivité des données sensibles, par l'application des principes premiers.

PREMIÈRE PARTIE

Examen des diverses solutions du problème critique.

I. — Le Problème critique résolu dans une métaphysique qui dispense de le poser.

La solution métaphysique se présente sous deux formes : celle que lui donne M. Et. Gilson et celle qui se réclame du P. Maréchal.

M. Gilson traite la question dans deux études importantes : *Le Réalisme méthodique*[1] et *La méthode réaliste*[2].

Selon lui, deux philosophies s'opposent : l'une tient que des objets existent en eux-mêmes et sont offerts à notre connaissance, c'est le réalisme; l'autre ne reconnaît comme donnée à notre connaissance que la pensée, c'est l'idéalisme.

Pour la première, notre connaissance atteint des choses, pour la seconde notre connaissance n'atteint et ne peut atteindre que des pensées; pour elle, un *en dehors* ou un *au delà* de la pensée est un pur non sens, alors que c'est l'axiome premier du réalisme que connaître ou penser c'est essentiellement connaître, penser quelque chose.

Il est donc parfaitement évident que se mettre dans l'hypothèse idéaliste, c'est se condamner à y rester : tout ce que l'on pourra penser, sous quelque forme qu'on le pense, ne sera jamais que de la pensée. Or c'est ce que prétend faire le *réalisme critique*. Pour justifier le droit qu'il a d'être réaliste, c'est-à-dire d'atteindre des choses — et même quand il atteint la pensée, de l'atteindre comme un objet réel, consistant — il adopte pour un moment l'hypothèse idéaliste, espérant que la pensée s'y imposera à lui comme impliquant le réel. Il est clair que cette manœuvre est sans issue : accepter,

1. *Philosophia perennis*, II, p. 747 et suiv.
2. *Revue de Philosophie*, mars-avril 1935.

ne fût-ce que pour un instant, le principe idéaliste, c'est s'y enfermer. Tout ce que l'esprit atteindra sera affecté du coefficient subjectif pur et jamais par là on ne rejoindra aucun objet.

Il faut donc cesser de tenter ce compromis qui brouille tout : si vous partez de l'idéalisme, développez votre pensée dans l'hypothèse idéaliste et qu'il soit bien entendu que toutes vos affirmations d'apparence réaliste sont réduites à n'affirmer que de la pensée; si vous prétendez être réaliste, renoncez à justifier le réalisme par le moyen d'une critique préalable qui vous laisserait enfermé dans l'idéalisme; la seule voie qui vous est ouverte est celle du *réalisme méthodique :* appliquez exactement la méthode réaliste et vous verrez le réalisme se justifier par l'usage même que vous en ferez : alors que l'idéaliste se prendra constamment en flagrant délit de contrebande réaliste, votre pensée se développera en parfait accord avec elle-même, avec les objets et avec la vie.

Je crois que, au moins en gros, c'est bien cela que M. Gilson a voulu dire et dès lors je comprends qu'il ait accueilli ma position du problème critique avec une pointe de mauvaise humeur : « Encore un qui vient encombrer le marché philosophique d'une denrée disqualifiée d'avance ! » Mais je puis, ce me semble, sans renier le réalisme, contenter un besoin de mon esprit. Mettons que ce besoin ne serait pas né si l'idéalisme ne s'était jamais présenté, mais l'idéalisme existe et les sceptiques anciens ont leur place dans l'histoire; d'autre part, la valeur de l'intelligence, sur laquelle s'appuie en fait le réalisme, est un postulat[1]. Or, n'est-il pas conforme

1. Voir dans la Collection *Cours et Documents de Philosophie*. Paris, Téqui, 1936, E. Gilson, *Le Réalisme méthodique*, V. *Vade mecum du débutant réaliste*, p. 94, n° 16 : « A l'origine du réalisme, il y a donc une résignation de l'intellect à dépendre d'un réel qui cause sa connaissance; à l'origine de l'idéalisme, il y a l'impatience d'une raison qui veut réduire le réel à la connaissance, pour être sûre que sa connaissance n'en laissera rien échapper ».

Il me semble que sans tomber dans l'impatience idéaliste, le réaliste a le droit de ne pas fonder sa vie intellectuelle sur un acte de résignation, mais de chercher à voir pourquoi et comment sa connaissance dépend du réel. Saint Thomas ne l'ayant pas fait, le réaliste qui s'en mettra en peine ne pourra pas être classé tel quel dans une catégorie historique; cela ne l'empêchera pas d'être dans la tradition vivante du réalisme. — Cf. Verneaux, *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français*, Beauchesne, 1936 : « Mais ici, dit-il, p. 478, se pose la question de savoir s'il est permis de parler d'un réalisme critique, qui serait une métaphysique de l'être en tant qu'être

à l'appétit de certitude objective philosophique développé par la pratique du réalisme, de justifier intellectuellement tout ce qui peut l'être et de faire rentrer dans le domaine du savoir philosophique les fondements mêmes de la philosophie? Que M. Gilson sorte pour un instant des catégories de pensée de l'historien et il pourra voir que, sans entrer dans l'hypothèse idéaliste, non par la nécessité d'un fait de conscience, mais par la saisie d'un objet particulièrement révélateur, et tâchant seulement d'éviter toute pétition de principe, c'est ce que j'ai voulu faire. Ai-je réussi? c'est une autre question, mais du moins l'entreprise elle-même n'était pas illégitime ni évidemment contradictoire.

Solution métaphysique selon la théorie du P. Maréchal.

Le P. HOLSTEIN[1] l'expose très clairement : « La valeur métaphysique de l'affirmation, comme de tout acte humain, vient de son terme et du dynamisme intime qui nous pousse vers ce terme distinct de nous — et par là même objectivé pour nous : « sans laisser d'être immanente au sujet actif, « elle s'oppose à lui comme le but s'oppose à la tendance » (Maréchal, Cahier V, p. 229).

« Mais toute fin ne vaut que dans la perspective de la fin dernière qui seule lui confère son caractère d'appétibilité. Et de fait si nous envisageons dans sa totalité le finalisme de l'intelligence en exercice, nous le trouvons commandé par un terme dont l'attirance spécifie toutes et chacune de nos affirmations envisagées sous leur aspect dynamique, sous leur aspect d' « action » : perspectives chères à telle métaphysique contemporaine... Mais ce terme objectivé comme fin et inscrit dans chacun de nos vouloirs ne peut pas n'être

appuyée sur une critique. Il est clair que ni Aristote ni la scolastique issue de lui n'ont procédé à une critique de la connaissance avant de développer leur ontologie réaliste. Mais au cas où une critique, authentique, mais non pour autant kantienne, parviendrait à la fonder, rien ne s'opposerait, semble-t-il, à ce que l'épithète critique soit accolée au terme réalisme. Et même il n'est pas nécessaire pour cela que la métaphysique tout entière, la philosophie, soit précédée par la critique; il suffit qu'à un moment donné, fût-ce même le dernier, une réflexion radicale vienne fonder au point de vue critique l'édifice élevé dogmatiquement ». — Voir plus loin les pages 483 à 487.

1. *Scolastique et Problème critique, Revue de Philosophie*, nov.-déc. 1933, pp. 540 et suiv.

pas réel, même aux yeux de la critique Kantienne, car étant d'ordre pratique (signifiée par une tendance et non représentée par un concept), la fin est d'ordre réel[1]. D'autre part, son amplitude se doit mesurer à l'amplitude même de l'esprit, faculté de l'illimité immatériel. « Puisque l'objet formel d'une tendance « mesure l'ampleur de la fin où s'oriente cette tendance, nous « savons donc que la fin dernière et saturante de l'intelligence « doit être une réalité affranchie de toute détermination limi- « tative, autrement dit, doit être un objet transcendant, un « infini subsistant » (Maréchal, Cahier V, p. 306). Ainsi Dieu se révèle fin de notre dynamisme cognitif, et c'est cette fin qui, incluse implicitement dans tout jugement, en garantit la valeur et assure la légitimité de notre connaissance. »

J'ai montré dans le *Problème critique* (pp. 33-36), à propos du P. Rousselot, que cette solution par le dynamisme de l'esprit était loin d'avoir l'évidence requise pour le rôle qu'on prétendait lui assigner, qu'elle-même aurait besoin d'être étayée de bonnes preuves. J'ai, de plus, insinué qu'elle n'était pas thomiste, car l'objet formel de l'intelligence d'après saint Thomas n'est pas d'emblée l'être parfait et infini, mais *l'ens* commun. Ajoutons qu'il n'est pas du tout certain que l'on

1. Si l'on veut vraiment partir des conceptions kantiennes, on ne peut pas être aussi affirmatif. Kant n'emploierait ici le mot *réel* qu'au sens spécial de la raison pratique, mais il ne lui donnerait aucune valeur spéculative ou métaphysique. Il s'en est expliqué clairement dans la *Critique de la raison pratique*. Il ne reconnait à *l'impératif catégorique* comme *fait de raison*, pas plus de valeur spéculative qu'aux trois *idées de la raison*. (Trad. Picavet, Alcan, 1888, pp. 218-222, 243-248, 263-264). — Cf. P. Aug. Valensin, *Criticisme Kantien*, Dict. Apol., col. 747 : « Ces croyances n'enrichissent aucunement la connaissance spéculative. Dieu, la liberté, l'immortalité restent des « idées » de la raison. C'est un point délicat de la philosophie kantienne, et qu'il importe de bien comprendre.

« Si l'on disait : aux conceptions de la raison correspond un objet, par le fait même on impliquerait que l'existence de celui-ci est connu; de même, sa nature serait, au regard de la raison, déterminée par ces conceptions mêmes. Mais l'on dit, ce qui est bien différent : Je ne puis m'empêcher de penser qu'aux conceptions de la raison correspond un objet. Dès lors *pour moi*, *tout se passe comme si* aux conceptions de la raison, un objet correspondait; mais c'est là, on le voit tout de suite, un point de vue totalement étranger à la connaissance : les objets n'ont, pour ainsi parler, qu'une *existence pratique*. C'est dire qu'on n'en pourrait faire la matière d'une théorie : je ne me trompe pas en agissant comme si les postulats étaient vrais en soi; mais je dépasserais mes droits, en les posant, à la façon de vérités établies, comme point de départ de spéculations. Le dogmatisme moral laisse subsister l'agnosticisme théorique ».

puisse traiter l'appétit de l'intelligence comme on traite la volonté.

Il suffit de rappeler l'explication thomiste de la liberté : en présence des biens finis, la volonté trouve en chacun d'eux un objet suffisant pour se déterminer, mais elle n'y découvre pas la plénitude de son objet : par sa limite tout bien s'accompagne de *mal* métaphysique et, pour autant, donne à la volonté de quoi se détourner de lui. Cette explication de la liberté, tirée du seul objet, n'est sans doute pas adéquate, elle laisse dans l'ombre la spontanéité de la faculté, mais elle est plausible et sans doute garde sa place dans une solution plus compréhensive. En ce qu'elle a de solide, elle montre que du fond de notre nature le bien infini donne le branle à notre volonté et, en ce sens, se trouve implicitement voulu dans nos vouloirs particuliers. Mais de ce que le transcendantal *bonum* se trouve affecté de « mal » dans tous les biens finis, a-t-on le droit d'inférer que le transcendantal *verum* soit affecté de même de limites qui suspendraient l'adhésion de l'intelligence ? Il est trop clair que cette parité n'est pas fondée : en chaque parcelle d'être, si humble soit-elle, l'intelligence trouve purement et simplement sa satisfaction et elle s'empare de cette vérité limitée, sans rien qui ressemble au mouvement parallèle de la volonté en face du bien fini.

Nous savons que le vrai partiel, de même que le bien limité, trouve sa raison ontologique profonde dans l'Être infini, mais l'implication de cet infini sous l'aspect du vrai ne semble pas être de même ordre que son implication sous l'aspect du bien. Encore que l'un et l'autre soient seulement ontologiquement ou, comme on dit, *matériellement* implicites, le vrai infini est plus profondément caché dans le dynamisme de l'intelligence que le bien infini n'est caché dans le dynamisme de la volonté.

Je viens d'énoncer une distinction entre l'implicite *matériel* et l'implicite *formel :* le premier exprime une relation objective qui affecte la chose en elle-même et peut nous rester tout à fait cachée; le second désigne ce qui est contenu dans notre pensée et que l'analyse peut nous révéler. Cette distinction me paraît essentielle dans la question présente : l'Être infini, nous dit-on, est atteint *implicitement* dans tout jugement; c'est vrai en ce sens que l'objet fini sur lequel porte ce jugement

n'est réel et intelligible que parce qu'il dépend ontologiquement de Dieu, Vérité première, mais il n'est pas vrai, pour autant, qu'on ne le puisse connaître qu'en connaissant cette dépendance[1]. L'on dit aussi que notre intelligence est une participation de la lumière incréée; c'est entendu, mais il ne s'ensuit pas qu'elle ait pour objet premier l'Être infini, cela veut dire seulement qu'elle est ordonnée à l'*ens* commun sous la lumière des principes premiers. — Ordonnée à l'*ens*, elle atteint donc *implicitement* l'Être infini? Non, si l'on en croit l'interprétation thomiste primitive, et sans doute la plus conforme à la pensée de saint Thomas. Si l'on prétend, à la suite de Cajétan, que les différences de l'*ens* sont implicites dans sa *compréhension*[2], il faudrait tenir qu'elles y sont implicites *matériellement* et non *formellement*, c'est-à-dire que toutes les différences, celle même d'Infini, sont comprises dans l'amplitude de son *objet réel*, mais que la simple analyse du *concept* est impuissante à nous les révéler.

« Ainsi, conclut le P. Holstein, le problème qui, pour Descartes, était fondamental, ne se pose même pas à un saint Thomas. Si donc l'affirmation préalable d'un Dieu créateur, source de toute intelligence et fin de toute activité, suffit à rassurer la métaphysique médiévale sur la valeur de la connaissance, ne sommes-nous pas en droit de conclure que la position du problème critique sera la conséquence directe de l'abandon des positions traditionnelles? »

Que veut-on dire?

Que saint Thomas a admis sans preuves et comme une évidence première, plus lumineuse que les principes, et qu'il a affirmé d'emblée le Dieu créateur, source de toute intelligence, et que c'est là-dessus qu'il a fondé la confiance dans son esprit et la consistance de toute sa doctrine?

Il faut bien que l'on dise cela si l'on veut établir ce nouveau « thomisme », mais n'est-ce pas la marque de sa vanité?

La suite n'est pas moins remarquable : « Dès que la philosophie voulut s'organiser sans Dieu, elle commença à douter de l'esprit humain. Et c'était logique, car, le coupant de l'Absolu, elle

1. Cf. *De Veritate*, q. XXII, art. 2, ad 1um.
2. Voir plus bas, pp. 23, 24, et 38, note.

livrait l'homme à ses seules forces. Phénoménisme, idéalisme, Kantisme seront les descendants directs de cet isolement de l'esprit ».

Voilà de graves accusations : s'organiser sans Dieu, couper de l'Absolu, phénoménisme, isolement de l'esprit! Elles tombent comme grêle sur ce pauvre saint Thomas, car s'il est une chose claire dans l'histoire de la philosophie, c'est que, toute sa vie, saint Thomas a progressé dans la sécularisation de la pensée philosophique : parti de l'augustinisme régnant, très accentué encore chez saint Albert le Grand, il a estompé toujours plus l'illuminisme divin et l'a remplacé par une construction rationnelle fondée sur d'humbles évidences créées et développée à l'aide des ressources de la seule raison humaine. C'était bien, si l'on veut, pour sa philosophie, s'organiser sans Dieu, en ce sens que c'était ne pas supposer Dieu gratuitement au point de départ mais l'établir solidement au point d'arrivée : on perdait en brillant, — de méchantes langues diraient en « faux brillant », — ce que l'on gagnait en solidité et, jusqu'à ces dernières années, on s'accordait à considérer cela comme un progrès.

« Mais, continue le P. Holstein, l'homme ne saurait se passer de Dièu; et l'affirmation du transcendant, dont vécut la philosophie du moyen âge (*ancilla theologiae*), la pensée moderne a dû la retrouver au terme de l' « action ». Nous avons vu le P. Maréchal, poussant dans la même ligne, faire appel à la finalité de l'intelligence pour triompher des négations de Kant ».

« L'homme ne saurait se passer de Dieu », avertissement solennel, bien propre à faire rentrer en eux-mêmes les esprits légers que sans doute nous sommes, mais n'y a-t-il pas ici une confusion? Refuser de prendre comme point de départ de tout exercice de la pensée l'affirmation de Dieu n'est pas la même chose que partir de la négation de Dieu, ce qui en effet serait spéculer sur l'absurde, mais c'est réserver cette affirmation pour le moment où elle se pourra produire légitimement, c'est-à-dire au terme d'une démonstration. Or, en ce sens, la philosophie du moyen âge a vécu de l'affirmation du transcendant. Si elle eût voulu en vivre selon la méthode prônée par le P. Holstein, elle eût vécu sur une pétition de principe et cette *ancilla theologiae* se fût montrée servante

infidèle, encourant par avance les reproches que lui réservait la gardienne de la saine théologie : l'Église, en effet, devait nous signifier au Concile du Vatican que la raison humaine peut par ses seules forces démontrer l'existencc de Dieu, ce qui paraît impliquer que la valeur de la raison ne s'établit pas par « l'affirmation préalable d'un Dieu créateur ». On se figure difficilement la prudente mère Église recommandant à ses enfants l'usage serein du cercle vicieux.

Laissons donc tranquillement passer le trait du Parthe : « N'est-il pas frappant de constater que dès qu'une philosophie s'affirme « théocentrique », le problème critique — au sens Kantien — cesse de s'y poser? et que toute autre solution, ne pouvant que se ramener au *cogito* cartésien, entraîne l'idéalisme. D'où cette conclusion paradoxale : dans toute philosophie capable de le résoudre, le problème critique ne se pose pas. Et celles qui le reconnaissent comme fondamental sont impuissantes à le résoudre... ».

*
* *

II. — Solution par l'analyse de n'importe quelle évidence.

Nous trouvons cette solution formulée par le P. Garrigou-Lagrange et M. J. Maritain.

Pour le P. Garrigou-Lagrange, l'être abstrait et le principe de contradiction nous donnent la première vérité, fondement et garantie de toutes les autres, y compris l'existence de notre propre moi.

« Cela est confusément saisi, écrit-il[1], dès l'éveil de notre vie intellectuelle... l'intelligence appréhende l'*être*, abstraction faite de l'état de possibilité et de l'état d'existence actuelle. Et aussitôt apparaît absolument évidente son opposition au non être. Cette opposition est évidente non seulement comme *opposition logique*, sous cette forme : « Il est impossible d'affirmer et de nier le même prédicat du même sujet sous le même rapport », mais comme *opposition ontologique :* « quelque chose ne peut pas en même temps exister et ne pas

1. *Le réalisme thomiste et le mystère de la connaissance, Revue de Philosophie*, Janvier-Février 1931, pp. 71 et 72.

exister ». En d'autres termes : « l'absurde n'est pas seulement inconcevable, mais *irréalisable* » ; et qui dit « *irréalisable* » ou « *réellement impossible* » affirme déjà une loi du réel valable en dehors de l'esprit, sans affirmer encore aucune réalité existante.

« Telle est l'évidence primordiale du réalisme immédiat, en vertu de laquelle l'intelligence, avant de se connaître elle-même par réflexion, avant de dire *cogito,* affirme, non certes sans en avoir quelque conscience directe[1], la valeur réelle du principe de contradiction. C'est seulement ensuite que par réflexion nous disons : *cogito,* et si nous doutions de la valeur réelle du principe de contradiction, nous ne pourrions dire avec une vraie certitude *je pense,* mais seulement : « Peut-être qu'en même temps je pense et ne pense pas, qu'en même temps je suis et ne suis pas; qui sait si j'ai même le droit de dire *je;* peut-être faut-il se contenter de dire d'une façon impersonnelle : *il pense,* comme on dit *il pleut* ». Au contraire, après l'évidence primordiale de la loi foncière du réel, qui exclut la contradiction, nous pourrons dire fermement : *je pense.* »

Dans le *Problème Critique* (pp. 14-19 et 21-23), l'insuffisance de la solution abstraite a été surabondamment démontrée. Je n'ajouterai que cette simple réflexion : Pour mettre en échec, dans son plan, la certitude *abstraite* de l'être et du principe de contradiction, il suffit d'un doute spéculatif, du même ordre abstrait; or, il me semble que ce doute abstrait est possible dans la réflexion et que si d'aventure il se produit, il sera invincible dans ce même plan. Aussi bien, l'expérience psychologique, que sans doute je ne suis pas seul à avoir faite, montre-t-elle que nous sortons en général de ce doute par un appel à un ordre de vérité plus large et plus totalement vital que celui de l'abstraction, à moins que nous ne nous contentions d'invoquer la nécessité de vivre intellectuellement. Beaucoup, avec Balmès, diront : « Nous étendons le principe de

1. « Non sans en avoir quelque conscience directe » — on aimerait que le P. Garrigou-Lagrange fît le mot-à-mot de cette petite incise. On a toujours la conscience directe de ce que l'on pense et de ce que l'on dit, mais s'agit-il de la conscience directe d'une certitude *abstraite* ou de celle d'une appréhension *concrète* de « la valeur réelle du principe de contradiction »? S'il n'est question ici que de la conscience d'une certitude abstraite, ces mots n'ont guère de sens; s'il s'agit de la conscience d'une appréhension concrète, l'exégèse de ces quelques petits mots a bien des chances de rencontrer ma solution.

contradiction de nos idées aux choses. L'entendement applique à tout la loi dont il reconnaît la nécessité pour lui-même. De quel droit? dira-t-on peut-être; du droit de la nécessité: droit suprême! Qu'est-il besoin de raison? nous touchons aux fondements de la raison. Colonnes d'Hercule de l'intelligence humaine, la philosophie ne va pas plus loin »[1].

Bref, constatation d'une nécessité, acte de foi dans la véracité de notre esprit. Si l'on n'a pas mieux, — et franchement le P. Garrigou-Lagrange nous apporte-t-il mieux? — qu'on l'avoue et que l'on n'en triomphe pas comme d'une victoire; mais au fond, il semble bien que l'on garde le secret désir de trouver mieux et que l'on accueillerait volontiers une évidence à la fois intellectuelle et concrète, contre laquelle le doute abstrait resterait impuissant.

M. J. Maritain adopte la même solution que le P. Garrigou-Lagrange. Il l'exprime d'une manière plus riche et plus nuancée.

« A notre avis, dit-il[2], trois apports primordiaux, qui s'impliquent réciproquement, sont enveloppés dans cette fondamentale prise de conscience et s'imposent à l'analyse du philosophe : l'évidence irrécusable du principe d'identité, fait premier auquel conduit la résolution des connaissances déjà acquises et où nous trouvons la toute première (de droit) connexion vécue de l'esprit avec les choses; la véracité générale de nos pouvoirs de connaître, qui est comme le premier témoignage encore très indéterminé que l'intelligence se rend à elle-même; la notion de vérité, dont l'élucidation constitue pour la critique le premier problème à résoudre. Si donc on voulait formuler après coup l'expérience qui sert de point de départ à la critique, il faudrait dire, non pas : *je pense*, mais : *j'ai conscience de connaître*, — *j'ai conscience de connaître au moins une chose*, *que ce qui est est*. »

Le P. Monnot, rendant compte de l'ouvrage de M. Maritain « *Distinguer pour unir* », énonce la critique suivante[3] :

« M. Maritain entreprend de montrer que la conception aristotélico-thomiste de la connaissance est la plus digne

1. *Philosophie fondamentale*. L. I, ch. XXIV, n° 244.
2. *Les degrés du savoir*, ch. III, Le réalisme critique, p. 146 et 147.
3. *Archives de Philosophie*, vol. X, cahier IV, *Études critiques*, p. 79.

d'être appelée un réalisme critique, mais de critique il ne donne à ce réalisme que le nom. Il pose le problème en termes très acceptables : « La pensée se donnant du premier coup comme assurée sur les choses et mesurée par un *esse* indépendant d'elle, comment juger si, comment, à quelles conditions et dans quelle mesure il en est bien ainsi en principe et aux divers moments de la connaissance humaine? » Mais ce problème, comment va-t-il le résoudre? On le voit se contenter de poser par définition un *esse intentionale* ou encore de déclarer que l' « objet » est « chose ». Il faudrait, je crois, montrer la nécessité d'admettre la double existence des choses, d'une part dans leur en soi et d'autre part intentionnellement dans l'esprit. Les définitions de M. Maritain sont conformes à la notion aristotélico-thomiste de la connaissance, mais je ne vois vraiment pas leur portée critique. Et ici je ne peux m'empêcher de remarquer que le seul auteur avec lequel M. Maritain semble s'accorder en ces questions est précisément le P. de Tonquédec, l'auteur d'une *Critique de la connaissance* qui ne pose pas de problème critique [1]. Or cette question du réalisme critique, on nous la présente comme le fondement de toute la première partie des « *Degrés du savoir* ».

Jusqu'ici M. Maritain, pas plus que le P. Garrigou-Lagrange, ne nous donne proprement une solution du problème critique. Plus nuancée déjà dans les considérations que l'on vient de lire, sa doctrine est plus riche par l'élément « intuitif » qu'il ajoute à la simple constatation des évidences primordiales abstraites. Nous rencontrons ici la théorie de l'*intuition abstractive* qui se présente sous deux formes : celle que lui donne M. Maritain et celle que propose Mgr Noël.

∴

III. — L'intuition abstractive selon M. J. Maritain.

« Nous sommes donc ici, écrit-il [2], en face d'une véritable intuition, d'une perception directe, immédiate, non pas au sens technique que les

1. Le P. Monnot cite en note cette appréciation du *Bulletin thomiste*, 1930, p. [1] : « Le titre du volume : *La critique de la connaissance*, ne doit pas nous donner le change. En effet le problème critique radical, celui de la valeur absolue de la connaissance n'est pas posé ».

2. *Sept leçons sur l'être*, Paris, Téqui, 1932-1933, Troisième leçon : *Le véritable objet du métaphysicien*, p. 54 et suiv.

anciens donnaient au mot intuition, mais au sens que nous pouvons recevoir de la philosophie moderne. Il s'agit d'une vue très simple, supérieure à tout discours et à toute démonstration, puiqu'elle est à l'origine des démonstrations, il s'agit d'une vue dont aucun mot proféré au dehors, dont aucun mot du langage ne peut épuiser ni exprimer adéquatement la richesse et les virtualités, et où dans un moment d'émotion décisive et comme de feu spirituel l'âme est en contact vivant, transverbérant, illuminateur, avec une réalité qu'elle touche et qui se saisit d'elle. Et bien, ce que nous affirmons, c'est que c'est l'être avant tout qui procure une telle intuition.

« Ainsi nous sommes là devant les choses, et nous avons devant les choses, devant les diverses réalités connues par nos sens ou par les diverses sciences, nous avons à un certain moment comme la révélation d'un mystère intelligible caché en elles, et parfois cette révélation, cette sorte de choc intelligible se produit chez les non métaphysiciens, ce n'est pas réservé aux métaphysiciens. Il y a une sorte d'intuition soudaine qu'une âme peut recevoir de sa propre existence ou de l'être inviscéré en toutes choses quelles qu'elles soient, même les plus humbles, et il peut même arriver que chez telle ou telle âme cette perception intellectuelle se présente sous les apparences d'une grâce mystique. Nous en avons cité ailleurs (*Degrés du savoir,* p. 552) un témoignage reçu par nous : « Il m'est souvent arrivé, nous disait-on, d'expérimenter par « une intuition subite la réalité de mon être, du principe profond, « premier, qui me pose hors du néant. Intuition puissante, dont la violence « parfois m'effrayait et qui la première m'a donné la connaissance d'un « absolu métaphysique ».

« On trouve dans l'autobiographie de Jean-Paul la mention d'une intuition semblable : « Un matin, tout enfant encore, je me tenais sur le seuil « de la maison et je regardais à gauche, vers le bûcher, lorsque soudain « me vint du ciel, comme un éclair cette idée : *je suis un moi*, qui dès « lors ne me quitta plus ; mon moi s'était vu lui-même pour la première « fois, et pour toujours ».

« Il y a donc ainsi comme des sortes d'intuitions métaphysiques qui révèlent naturellement à une âme, avec le caractère décisif, impérieux, dominateur, d'une « parole substantielle » proférée par le réel, ce trésor intelligible, cette transobjectivité inoubliable qu'est ou bien sa propre consistance, le *je* en elle, le « moi » qu'elle est, ou bien l'être, — son propre être ou l'être discerné dans les choses. Il est clair que l'intuition dont nous parlons n'a pas nécessairement cette apparence d'une sorte de grâce mystique, mais elle est toujours comme un don fait à l'intellect, et ce qui est certain c'est qu'elle est nécessaire sous une forme ou sous une autre à tout métaphysicien. Il faut bien se rendre compte, en outre, que si elle est nécessaire à tout métaphysicien, en revanche elle n'est pas donnée à quiconque, ni à tous ceux qui philosophent, ni même à tous les philosophes qui voudraient être ou qui croient être métaphysiciens : Kant ne l'a jamais eue. Et pourquoi en est-il ainsi ? C'est qu'elle est difficile, non pas difficile comme une opération qui serait difficile à exécuter, une

réussite de virtuose, car il n'y a rien de plus simple (c'est justement parce qu'il la cherchait par la technique intellectuelle que Kant l'a manquée), et il est aussi vrai de dire qu'elle se fait en nous, moyennant l'activité vitale (je dis vitalement réceptive et contemplative) de notre intelligence, que de dire que nous la faisons ; elle est difficile en ce sens qu'il est difficile de parvenir au point de purification intellectuelle où cet acte s'accomplit en nous ; où nous sommes devenus assez disponibles, assez vacants, pour *entendre* ce que toutes choses murmurent et pour *écouter*, au lieu de fabriquer des réponses.

« il est nécessaire d'atteindre un certain niveau de spiritualité intellective où alors un choc de l'intelligence contre le réel, ou plutôt, car cette métaphore est trop brutale, un silence actif et attentif de l'intelligence fait pour ainsi dire surgir des choses reçues en nous par l'intermédiaire des sens et dont la *species impressa* est enfouie dans les profondeurs de l'intellect, où cette *rencontre* de l'intelligence et du réel, cette heureuse fortune fait surgir des choses, dans un verbe mental, une autre vie, un contenu vivant qui est un monde de présence transobjective et d'intelligibilité, le voilà en nous qui nous fait face, qui est objet de connaissance, vivant de la vie immatérielle, de la transparence enflammée de l'intellectualité en acte. »

Que l'on me pardonne cette trop longue citation ; je n'ai pas eu le courage de l'abréger, tant elle m'a semblé révélatrice de l'attitude mentale de son auteur. Il faut avouer, d'autre part, qu'elle nous rend la tâche difficile : discute-t-on les dires d'un prophète? Crois ou meurs ! meurs, à tout le moins à la métaphysique. Cela dit, portons une main profane sur l'appareil lyrique et mystique dont s'entoure la pensée de M. Maritain et que sans doute H. Bremond eût trouvé quelque peu « indécent », et ne soumettons à la discussion que ce qui est proprement philosophique.

M. Maritain a fait appel à deux expériences métaphysiques, deux découvertes intuitives de l'être du moi. Dans les pages qui suivent, il en énumère trois autres : une première portant sur la durée éprouvée, une autre, du philosophe allemand Heidegger, sur l'angoisse, la troisième, empruntée à M. Gabriel Marcel, sur l'approfondissement du sens de certaines réalités morales, comme la fidélité...

Ces cinq expériences sont bien des intuitions. Les deux premières sont des saisies de l'être du *moi* et sont, dans et par cette saisie, révélatrices de l'absolu. Dans les trois autres, il

semble bien que l'être qui s'y trouve impliqué soit encore celui du moi, un peu moins nettement peut-être dans la dernière qui paraît moins purement intuitive.

Pourquoi M. Maritain, dans le commentaire qu'il en fait, ajoute-t-il toujours à cette expérience de l'être du moi la mention d'une intuition de même ordre que l'on aurait « de l'être inviscéré en toutes choses quelles qu'elles soient », de « l'être discerné dans les choses », de l'être qui nous est révélé « quand nous sommes devenus assez disponibles, assez vacants, pour entendre ce que toutes choses murmurent »? Pourquoi surtout éprouve-t-il le besoin de faire de ce contact intuitif une *species impressa* et de nous dire que la présence intelligible intuitive se réalise dans un verbe mental?

De ce chapeau-là Robert Houdin ferait sortir tout ce qu'il voudrait : intuition? — expérience métaphysique de l'être du moi; idée abstraite? — verbe mental... Il est évident cependant que M. Maritain n'a pas dessein de nous mener à l'erreur et qu'il ne cherche pas à avoir raison aux dépens de la vérité.

Mais comment peut-il rabattre ainsi sur le plan abstrait des données intellectuelles certainement intuitives? comment est-il amené à baptiser intuition ce qui, de par ses explications mêmes, n'est que de l'ordre conceptuel abstrait?

Ce qu'il faut incriminer ici, c'est sa métaphysique à laquelle il reste fidèle et dont, même par provision, il ne se départ pas dans l'examen du problème fondamental, antérieur pourtant, semble-t-il, à toute direction métaphysique.

Expliquons cela. — Le thomisme de M. Maritain rejoint la doctrine du Maître à travers une tradition; or, il y a plusieurs grands courants à l'intérieur même de l'école la plus officiellement thomiste et ces courants se différencient dès la thèse initiale de la métaphysique, celle d'où dépend la notion d'être (*ens*) et la nature spéciale de l'analogie de cette notion.

On peut bien, tant que l'on ne procède que par à peu près, tenir pour interchangeables d'une tradition à l'autre des thèses parallèles d'apparence identique ; il n'en est plus ainsi dès que l'on veut travailler plus finement et serrer de plus près les problèmes.

Ajoutons que tout développement historique d'une doctrine n'est pas toujours un progrès, même quand ce développement

est jalonné par des docteurs de première marque dont les coups de barre modifient l'orientation de toute l'école et font plus ou moins complètement oublier le sens exact de la direction suivie jusqu'à eux; or c'est ce qui est arrivé dans le courant thomiste primitif par l'intervention du très grand philosophe que fut Cajétan.

Pour toucher du doigt cette influence du système — il s'agit dans ce cas du système de Cajétan et de Jean de Saint-Thomas — sur la manière dont M. Maritain admet l'intuition de l'être, il est nécessaire de lire encore quelques lignes de ses *Leçons sur l'être.*

M. Maritain nous avertit que les expériences mentionnées plus haut nous amènent jusqu'au seuil de la métaphysique, mais jusque-là seulement. Pour franchir ce seuil, il nous faudra joindre à ces intuitions expérimentales une analyse rationnelle confirmative.

« Mais il importe de le remarquer[1], l'intuition dont nous parlions tout à l'heure et l'analyse dont nous parlons maintenant doivent aller ensemble. Si on en restait simplement à l'intuition, sans une telle analyse rationnelle, on risquerait d'avoir une intuition non confirmée en raison, dont la nécessité rationnelle ne serait pas rendue manifeste; et si on en restait simplement à l'analyse, comme on risque de le faire dans les exposés pédagogiques, celle-ci montrerait bien qu'on doit parvenir à l'intuition de l'être en tant qu'être, comme au terme d'un mouvement régressif nécessaire, mais à elle toute seule, elle ne fournirait pas cette intuition elle-même... elle encore nous conduit jusqu'au seuil qu'une perception intuitive seule nous permet de *franchir*, perception de l'être en tant qu'être; et alors, que l'esprit ait une fois une telle intuition, il l'a pour toujours.

« Cela même implique que l'intuition métaphysique de l'être est une intuition abstractive, — allons, voilà encore un mot vénérable que les déformations d'un long usage et toutes sortes d'erreurs et de malentendus rendent suspect aux oreilles modernes; au lieu de dire *abstraction*, je vous propose de dire *visualisation eidétique ou idéative,* disons donc que l'intuition

1. *Sept Leçons sur l'être,* p. 64.

métaphysique de l'être est une intuition idéative, et supérieurement idéative ».

Nous dirons tout ce que M. Maritain voudra, cette question de vénérabilité verbale nous importe peu. Ce qui au contraire nous intéresse tout à fait ce sont les raisons données par M. Maritain et en vertu desquelles il lui semble nécesssaire que l'intuition de l'être soit abstractive. Il nous les donne dans la suite immédiate du texte que nous venons d'interrompre :

« (et comment en serait-il autrement pour notre intelligence humaine dans son pur exercice spéculatif?) Cette intuition est au sommet de l'intellectualité eidétique, et qu'est-ce que veut dire le mot visualisation eidétique (*abstractio*)? Cela veut dire que l'intelligence, par là même qu'elle est spirituelle, se proportionne à elle-même ses objets, les élève au dedans d'elle-même à des degrés divers, de plus en plus purs, de spiritualité et d'immatérialité. C'est en elle, au dedans d'elle, qu'elle atteint le réel, désexistencié de son existence propre et extramentale, et ouvrant, proférant dans l'esprit un contenu, une intimité, un son, une voix intelligible qui ne peut avoir que dans l'esprit ses conditions d'existence une et universelle comme d'intelligibilité en acte ».

Ce qui, dirions-nous en achevant la phrase dépouillée désormais de ses résonances enthousiastes, pose le problème critique et n'en apporte aucune solution, car je puis toujours me demander si cette prestigieuse intelligence n'a pas déformé, embelli ou fabriqué cet objet qu'elle a le privilège splendide et enviable de ne pas voir en lui-même mais d'élaborer et de contempler en elle-même.

Je veux bien, si je ne réussis pas à résoudre le problème critique, faire confiance a la portée objective de cet incomparable pouvoir éidétique, mais alors j'avouerai humblement que je fais confiance, je ne proclamerai pas que je vois. Cela dit, et quoi qu'on fasse, cette critique radicale reste inébranlée, constatons que pour M. Maritain l'intelligence humaine se meut uniquement dans l'abstrait. C'est la première raison — héritée pour une part sans doute de Jean de Saint-Thomas — pour laquelle il faut que l'intuition de l'être en tant qu'être soit une intuition abstractive. On voit très bien pourquoi M. Maritain doit dire cela, mais, je l'ai rappelé plus haut à propos du P. Garrigou-Lagrange,

l'affirmation que l'intelligence humaine n'a qu'un exercice abstrait ne s'impose pas du tout.

La seconde raison pour laquelle l'intuition de l'être en tant qu'être ne peut être qu'abstractive[1] a pour responsable Cajétan.

« Si l'être, continue M. Maritain[2], était l'objet d'une intuition concrète, comme celle du sens externe ou de l'introspection, d'une intuition centrée sur un réel concrètement pris dans son existence singulière, la philosophie devrait choisir, selon qu'elle affecterait cette intuition d'un indice réaliste ou idéaliste, entre un pur monisme ontologique et un pur pluralisme phénoméniste. Si l'être est analogue, comme nous venons de le dire, et si le principe d'identité est l'axiome des irréductibles diversités du réel, c'est que l'être extramental est perçu dans l'esprit, sous les conditions de l'existence éidétique qu'il reçoit là, et c'est que l'imparfaite et relative unité qu'il a dans l'esprit se brise (comme aussi l'unité pure et simple des objets de concept univoque) quand de son existence dans le concept, on passe à son existence réelle ».

Ce texte nous montre clairement pourquoi, selon M. Maritain, *l'être en tant qu'être* ne peut pas être le terme d'une expérience concrète, mais seulement d'une abstraction. La raison en est que chacun des inférieurs de *l'ens* commun n'est pas l'être en tant qu'être : il n'est que l'un des termes obtenus par l'éclatement du concept unique pour arrêter ce concept à tel ou tel des objets qu'il contient, à l'exclusion des autres qui, tous avec lui, sont implicitement contenus dans la compréhension de l'être en tant qu'être.

Cela, c'est la théorie de Cajétan, suivie par Jean de Saint-Thomas et de nombreux thomistes modernes. Elle conduit à l'agnosticisme absolu par rapport à Dieu. J'avoue ne pas comprendre qu'on la puisse encore tenir tranquillement après les démonstrations faites de sa malfaisance et de sa fausseté, sans

1. J'emploie pour ainsi dire *ad hominem* cette terminologie, bien que personnellement je la réprouve : le mot « abstractif » a un sens traditionnel différent. Ce n'est pas l'adjectif signifiant « qui concerne l'abstrait, qui a rapport à l'ordre abstrait ». Il veut dire seulement que l'objet actuel de la pensée est inexistant ou absent : La connaissance de simple intelligence en Dieu est dite abstractive parce que son objet est et restera inexistant. Cf. *Problème critique fondamental*, p. 30, note 1, avec la citation de JEAN DE SAINT-THOMAS.

2. *Sept Leçons sur l'être*, p. 67

que l'on ait rien répondu qui vaille à ces démonstrations[1]. Le moins qu'on puisse dire c'est qu'elle ne représente pas la doctrine thomiste primitive ni l'unanimité de l'école après Cajétan.

Que l'on remonte donc, sinon à saint Thomas, car il ne semble pas avoir fini cette question-là, du moins à ses plus anciens disciples, notamment à Capréolus. On trouvera chez eux une notion d'*ens* « *ut nomen* » et une conception de l'analogie de l'être plus proche de l'attribution intrinsèque que de la proportionnalité et plus dégagée de vues systématiques contestables. Dans cette perspective, on verra que, précisément parce qu'il est analogue, l'être peut être saisi absolument dans une expérience métaphysique concrète qui ne nous enferme ni dans l'empirisme ni dans le monisme[2].

En effet, *l'ens* commun *ut nomen* est vraiment transcendantal. Dans la pureté de sa notion très simple, sans addition comme sans altération, il représente Dieu aussi bien que n'importe quelle réalité créée[3]. Tout ce qui est *quelque chose* qui s'affirme absolument comme réel lui répond et vérifie purement et simplement la notion d'être en tant qu'être. Que le *je* donc s'affirme de cette manière dans n'importe laquelle de ses activités conscientes, par le fait même, il se pose absolument comme être et sa transparence consciente est une saisie intuitive de l'être en tant qu'être[4].

L'intuition abstractive de M. Maritain ne trouvant sa valeur absolue que dans l'ordre abstrait, la continuité du regard de l'esprit entre le sujet pensant et l'objet réel ne semble pas suffisamment assurée. — La théorie de Mgr Noël prétend combler ce déficit.

1. Voir plus loin, p. 38, note. — Cf. P. Descoqs. *Inst. metaphysicae generalis*, t. I, p. 269-281 ; *Thomisme et Suarézisme*, p. 175-176, note ; *Praelectiones theologiae naturalis*, t. II, pp. 758-761, 794-798, 836-840.

2. Voir les *Praelectiones theologiae naturalis* du P. Descoqs, t. II, Paris, Beauchesne, 1935, pp. 541-568 et 758-840.

3. Voir Capréolus, *Defensiones theologicae*, in I Sent., D. II, q. 1, art. 1, « Nona conclusio est quod eodem conceptu quo viator concipit creaturam, potest concipere Deum, licet nomen significans illum conceptum non dicatur univoce de Deo et creatura. »

4. Prévenons une méprise verbale : Nous ne voulons pas dire que l'être du moi, est saisi par intuition sous la forme abstraite que signifie normalement l'expression « l'être en tant qu'être », mais que cet objet d'intuition est équivalent, dans son objectivité concrètement appréhendée, à ce qui est exprimé par ce concept abstrait.

*
* *

IV. — La perception intellectuelle de l'être, selon Mgr Noël.

« Il ne s'agit donc pas maintenant, écrit Mgr Noël[1], d'une connaissance adéquate des substances, il s'agit simplement d'une connaissance quelconque d'un non moi quelconque, suffisante pour l'opposer au moi et pour fonder une philosophie réaliste ».

Le problème ainsi posé semble d'une amplitude plus restreinte que le problème critique fondamental. Mgr Noël paraît se donner sans discussion la réalité solide, au sens réaliste, de l'être du moi. Un peu plus loin, il paraît s'accorder de même la valeur objective des principes et la vérité, en droit, de la connaissance discursive, toutes choses qui sont l'enjeu principal de la question critique. Il ne s'agirait donc ici que d'un problème secondaire d'application : de quel droit puis-je étendre l'affirmation de l'être à la réalité du non moi?

D'autres déclarations faites ici-même semblent étendre la portée du problème et lui donnent peut-être toute son ampleur : « Du moment que la philosophie, écrit-il en réponse à M. Zamboni, doit tout de même s'obtenir à travers le raisonnement, pourquoi celui-ci peut-il prendre pied dans l'être de mes actes et ne peut-il pas partir de l'être des données objectives? » — Ceci suppose encore comme donnée de soi la solidité des principes qui assurent la valeur du raisonnement, mais voici qui semblerait vraiment poser le problème de la justification de la donnée d'être et des principes premiers :

« Je le répète, il ne s'agit pas de savoir si je n'apprendrai rien de plus sur le mystère du monde en réfléchissant sur ma vie intérieure, il s'agit de savoir si je ne puis absolument pas saisir que quelque chose est et que ce qui est ne peut pas ne pas être, avant d'être rentré en moi-même et d'avoir pris conscience de mes actes de volonté ».

Voilà la question critique radicale. Est-ce bien elle que pose Mgr Noël?

1. *La présence immédiate des choses*, *Revue néo-scolastique*, mai 1927, p. 192 et suiv.

J'ai fait remarquer dans le *Problème critique fondamental* (p. 77 et 78), que Mgr Noël pas plus que le Cardinal Mercier ne posait cette question radicale. Les lignes que je viens de citer paraissent en être l'expression, mais le contexte proche et lointain révèle une autre préoccupation : Le moi, l'être et les principes ne sont pas en question; l'on se demande seulement comment nous sommes certains de la réalité du non moi[1].

« Précisons encore, poursuit-il. Il ne s'agit pas de savoir si la notion du non moi apparaît avant celle du moi, ce serait assez

1. Une incertitude semblable sur l'amplitude du problème se retrouve dans l'ouvrage cité plus haut de M. Verneaux : s'agit-il vraiment d'établir, dans l'ordre philosophique, la valeur de la raison, la consistance de la notion d'être et la portée absolue des principes premiers, ce qui à mes yeux constitue le problème critique fondamental; ou présuppose-t-on tout cela, ce qui revient à un simple problème critériologique d'application correcte d'une raison acceptée en elle-même sans critique ?

Quand M. Verneaux se demande ce que vaut l'évidence (p. 485), quand il nous fait remarquer que c'est l'évidence même qui est en question (p. 486), il semble accepter le problème sous sa forme la plus radicale et sa plus large amplitude; et puis il semble le restreindre à son second sens quand il écrit (p. 487) : « Par le seul fait qu'on pose la question de la vérité, on suppose que l'esprit est en possession d'une notion de la vérité, comme type ou idée, comme règle et mesure de tous les actes de connaissance. Vérité idéale, dont il faut bien admettre qu'elle est à elle-même sa norme, c'est-à-dire qu'elle est posée en même temps que la question critique et qu'elle se suffit dans l'ordre critique, puisque sans elle la question n'aurait pas de sens. On suppose aussi la raison, comme aptitude à voir clair et à juger vrai, comme faculté innée de distinguer le vrai d'avec le faux. Ce caractère essentiel de la raison ne peut être mis en question par la critique, aussi radicale qu'on veuille la supposer; car puisque la critique consiste à évoquer les titres de la connaissance au tribunal de la raison, elle se dévorerait elle-même et s'anéantirait en englobant dans sa question la compétence de la raison à bien juger. On suppose enfin, en instituant la critique, les lois constitutives de l'ordre rationnel, les principes logiques, en tête desquels vient le principe de contradiction...

« La première condition de l'entreprise critique est donc l'affirmation de la juridiction universelle de la raison... la question critique suppose aussi que la science est donnée. Il n'y a un problème de la connaissance que si l'on admet qu'il y a connaissance... Pas plus que la question critique ne peut conduire à abdiquer la raison ni les principes sans lesquels aucune pensée raisonnable n'est possible, pas plus elle ne conduit à éliminer tout donné de fait, car assurément, si elle n'a pas d'objet... elle est sans objet ».

Si l'on *se donne* tant de choses, on ne voit plus comment il y a encore un problème critique. Evidemment, il ne faut pas poser en principe la non valeur de la raison et la vanité des principes premiers, mais il ne faut pas non plus les présupposer comme métaphysiquement valables. Au début de la critique, on ne peut faire, selon l'heureuse expression de M. Verneaux (p. 494-495), que la *phénomenologie* de la connaissance. La règle même du jeu, si l'on peut dire, exige que l'on ne présuppose aucun objet comme *philosophiquement* certain au point de départ; la critique fondamentale ne doit *s'appuyer* sur aucun présupposé. En ce sens, « elle n'a pas d'objet »; et ce n'est pas pour elle être « sans objet » car son objet, comme critique fondamentale, est précisément d'établir qu'il y a des objets de pensée absolument solides.

étrange, puisque les deux notions sont en opposition mutuelle : il s'agit de savoir si le non moi n'est proprement que parce que je lui transfère l'être trouvé dans le moi ».

Et plus loin : « Au surplus, je ne dis pas que les données sensibles dans lesquelles l'intelligence trouve l'être, soient pour cela d'emblée des choses en soi, ni même un non moi. Les données sensibles fournissent immédiatement à l'intelligence la notion d'être, elles sont de l'être, je ne dis rien de plus... ».

Mgr Noël veut-il dire que, sans être peut-être des choses en soi, les données sensibles tiennent au moins comme phénomènes, au sens Kantien, et qu'à ce seul titre elles nous donnent la notion d'être et permettent l'usage valable des principes premiers ? Je serais porté à croire que telle est la pensée de Mgr Noël, car c'est celle de l'école de Louvain, dont il ne semble pas s'être dégagé. J'ai montré, dans le *Problème critique fondamental* (p. 17 et 18), que l'on ne peut traiter à la manière de l'être un pur phénomène qu'à la condition d'être déjà en possession certaine de l'être et des principes.

Il me semble donc très probable que, maintenant encore, Mgr Noël ne pose pas la question critique radicale[1].

Mais peut-être que, sans la poser, il nous donne de quoi la résoudre.

1. Voici cependant un texte qui semble bien exprimer la position du problème critique et en suggérer la solution : « Essayons donc d'expliciter, de notre côté, la manière dont il nous paraît que se fonde la valeur réelle des jugements nécessaires, aux yeux d'une réflexion critique. Nous l'avons assez insinué, elle comporte un retour réflexif qui aille jusqu'aux racines sensibles et réelles d'où nos idées tiennent leur origine. Il faut donc, avant qu'elle soit critiquement établie, procéder, aux « vérifications » dont on semblait, au moins provisoirement, pouvoir se passer.

« Mais, nous dira-t-on, vous ne pouvez pas atteindre ces racines, procéder à ces vérifications, sans un travail de raisonnement où vous emploierez vos principes, où vous supposerez leur valeur réelle puisque vous les appliquerez à une réalité ; il vous faut donc avoir reconnu cette valeur avant toute démarche ultérieure et toute vérification. Sans doute, s'il fallait user de raisonnements, de telle sorte que nos démarches s'appuient sur un terme acquis pour atteindre un autre terme qui en soit distinct et n'apparaisse qu'en vertu des exigences rationnelles. Mais il s'agit de toute autre chose, il s'agit de prendre conscience du caractère réel des termes du jugement, en explicitant pleinement la manière dont ils sont présents à l'intelligence, comme éléments abstraits d'une réalité concrète. Cela est suffisamment immédiat pour ne comporter aucun raisonnement, aucun appel formel aux principes rationnels. Ceux-ci ne sont pas posés par une telle réflexion » (*La critique de l'intelligible et de sa valeur réelle*, *Revue néo-scolastique*, Février 1935, p. 13-14).

En effet, si à sa suite nous trouvons l'être dans les données sensibles, ne résoudrons-nous pas du même coup le problème critique fondamental et la question de la réalité du monde extérieur?

Qu'en est-il? L'examen de la théorie de Mgr Noël sur l'intuition de l'être dans les données sensibles nous le montrera.

Il la développe[1] à la suite de Jean de Saint-Thomas.

Il ne suffit pas, explique-t-il, « que la chose soit simplement présente de fait pour que la connaissance soit dite intuitive, il doit y avoir une relation entre cette présence et l'acte de connaître, et il faut que cette relation pénètre l'acte et devienne consciente. Il ne suffit pas que le sujet sache que l'objet est physiquement présent, il pourrait le savoir d'une manière rationnelle et qui serait encore abstraite. Il faut qu'il le sache précisément parce que l'objet termine son acte de connaissance en tant qu'il est présent[2].

« En quoi consiste cette présence? Il semble qu'elle comporte l'existence physique de la chose connue, existence indépendante de l'acte de connaissance comme tel, existence réalisée dans des conditions qui permettent que l'acte de connaissance s'y termine directement ».

C'est bien en effet cette exigence qu'il me semble que l'on doit avoir par rapport à une connaissance qui doit être le fondement de toutes les autres. J'ajouterais que, de plus, il faut que la connaissance atteigne cet objet fondamental non d'une manière purement empirique mais avec les caractères de

1. *La présence des choses à l'intelligence*, *Revue néo-scolastique*, Mai 1930, p. 149 et suiv.

2. Mgr Noël cite Jean de Saint-Thomas : « Intuitio importat coexistentiam praesentiae physicae objecti cum notitia, non quomodocumque, sed cum attentione et tendentia ipsius cognitionis terminatae ad talem rem ut coexistentem... diversa autem terminatio cognitionis mediante attentione ad rem coexistentem aliquam intrinsecam mutationem ponit in ipsa cognitione » (*Cursus philosophicus*, t. I, p. 635, Edit. Vivès).

Notons que cette assertion est singulièrement atténuée par un aveu de Jean de Saint-Thomas lui-même; il nous dit en effet (*Phil. Nat.*, III p., q. 6, a. 1), que « formalis et propria ratio intuitivi et abstractivi non sunt rationes essentialiter et intrinsace variantes cognitionem, sed accidentaliter... sumitur ex locis D. Thomae supra citatis (spécialement *de Ver.*, III, 5, ad 8)... quia scilicet scientia visionis seu notitia intuitiva addit supra notitiam simplicem seu abstractivam aliquid quod est extra genus notitiae, scilicet existentiam rei... ». Et il admet comme probable la conséquence : « intuitivum et abstractivum solum consistunt in extrinseca dénominatione, quatenus objectum dicitur esse praesens seu coexistens ipsi cognitioni vel non coexistens ».

l'absolu. — Cette exigence n'est d'ailleurs pas absente des préoccupations de M[gr] Noël, comme nous le verrons un peu plus loin.

« Il est extrêmement intéressant, poursuit-il, de voir comment Jean de Saint-Thomas[1] établit que la connaissance humaine doit se terminer à un objet physiquement présent. Sans cela, nous répète-t-il à maintes reprises, pas de certitude pour nous. La connaissance humaine repose en dernière analyse sur l'expérience sensible, nous la recevons des choses, elle ne peut avoir de garantie absolue que dans un contact immédiat avec les choses elles-mêmes. Toute image, toute représentation distante des choses laisse toujours se glisser dans l'intervalle qui l'en sépare, le soupçon qu'elle puisse ne pas les représenter telles qu'elles sont. Ce soupçon n'est pas ridicule, il ne fait que traduire la nécessité d'une expérience plus immédiate. Il ne suffit pas que l'image soit le résultat d'une action des choses sur le sujet connaissant, il n'est pas dit pour cela qu'elle les représente telles qu'elles sont en elles-mêmes. Il ne suffit pas non plus que la représentation soit normalement et par sa nature l'expression correcte de la chose; il arrive et il peut toujours arriver qu'elle ne l'exprime pas correctement. Une seule voie peut nous permettre de décider définitivement de la correspondance de la représentation avec les choses : il faut que cette correspondance soit constatée dans une comparaison. Pour cela, il faut que certaines de nos connaissances ne soient pas représentatives, qu'elles se terminent sans intermédiaire, non plus à une image des choses, mais aux choses elles-mêmes ».

Telles sont, en effet, les exigences critiques de Jean de Saint-Thomas. Étant donné que pour lui, comme pour M[gr] Noël, l'objet fondamental qui sera en même temps le point de départ et la justification de toute notre connaissance est la réalité soumise à nos sens, il faut qu'il réclame pour la connaissance sensible ce caractère de saisie absolument immédiate. Le jugement que j'ai porté sur cette prétention dans l'*Essai sur la connaissance sensible* (p. 84) n'est pas juste : « quant au motif qui l'appuie, disais-je, c'est tout simplement le besoin chimérique de comparer sa connaissance aux objets pour la

1. *Cursus philosophicus*, p. 354.

vérifier ». Ce n'est pas cela que Jean de Saint-Thomas et Mgr Noël veulent faire, mais seulement, ce qui est tout autre chose, comparer une *représentation* à une *intuition immédiate*. Et c'est en somme la prétention que j'ai moi-même.

Reste à savoir si l'expérience des objets sensibles peut satisfaire cette exigence.

Il est nécessaire pour cela, me semble-t-il, qu'elle réalise trois conditions : c'est-à-dire qu'elle ait le caractère de saisie immédiate exigée par Jean de Saint-Thomas, qu'elle saisisse l'*être* dans l'objet sensible et enfin, qu'elle soit une intuition non seulement sensible et empirique mais intellectuelle et absolue.

Je crois que Mgr Noël n'hésiterait pas plus que moi à exiger la vérification de ces trois conditions.

L'expérience sensible réalise-t-elle la première condition ; est-elle immédiate au degré exigé par Jean de Saint-Thomas ?

« Cum autem, dit-il (*Phil. nat.*, IIIa p., q. 6, a. 1), experientia sit ultimum in quod resolvitur nostra cognitio, et per quam tanquam per inductionem introducitur in nobis ; non potest ultimate resolvi cognitio nisi in ipsum objectum ut est realiter in se, quia si in aliquid aliud praeter rem ipsam resolveretur ut in imaginem, vel idolum aut medium aliquod, restaret adhuc istud medium, vel idolum conferre cum ipsa re seu objecto cujus est, ut constaret an esset verum necne : unde semper restaret eadem difficultas conferendi istud medium cum objecto cujus est repraesentativum. Quare necesse fuit ad habendam certitudinem et evidentiam experimentalem devenire ad cognitionem quae ex propria sua ratione tenderet ad res in seipsis, et haec est cognitio sensus exterioris, atque adeo ex ipsa propria ratione cognitionis ultimae et experimentalis exigit objectum esse praesens, et nullo modo absens. »

Pour lui, la présence de l'objet est absolument indispensable : « Ostendimus, dit-il *Log.*, IIa p., q. 23, art. 1 et 2), notitiam intuitivam sensuum externorum non posse etiam divinitus ferri in rem absentem » et le sens l'atteint sans l'intermédiaire d'un « verbe » ou « espèce expresse ». « Quod attinet ad mentem sancti Thomae, constat ipsum perpetuo denegasse sensibus externis hanc formationem speciei in seipsis ut in illa cognoscant objecta sua » (*Phil. nat.*, IIIa p., q. 6, a. 4).

On peut voir dans l'*Essai sur la connaissance sensible*[1], que cette absence totale, d'espèce expresse et cet immédiatisme absolu n'étaient pas exigés avec cette rigueur par l'école thomiste. Le P. Roland-Gosselin se montre exactement du même avis :

« Comment une action immanente, comme est la connaissance sensible malgré l'intervention des organes, peut-elle se passer d'un terme immanent, d'une « species expressa »? Il est difficile de comprendre comment la détermination intentionnelle qui est au principe de l'acte de sentir n'ait pas pour effet de donner pour terme à ce même acte une détermination intentionnelle, elle aussi.

« Les observations et les expériences de la psychologie expérimentale, concernant surtout les sensations et perceptions visuelles, semblent imposer la réalité d'une « species expressa »... Selon cette manière de voir, l'existence du *sensible senti* différerait réellement de l'existence du *sensible réel*, et elle s'identifierait avec l'existence de l'acte de sentir, comme l'existence de l'*idée conçue* avec l'existence de l'acte de concevoir. L'existence du sensible réel ne serait plus, dans l'acte de sentir, que de manière intentionnelle. Cette explication écarte les difficultés soulevées contre l'opinion précédente, mais les partisans de la première opinion lui opposent qu'elle détruit l'objectivité propre au sens et compromet l'objectivité de toute connaissance. Pourquoi cependant l'intentionnalité de la sensation serait-elle moins apte que l'intentionnalité de l'idée à reporter l'esprit vers la réalité[2] ? »

Il est clair que si la valeur de toute notre connaissance dépend de l'immédiatisme absolu de l'expérience sensible, la moindre atténuation de cet immédiatisme compromettra toute notre connaissance. D'autre part il semble difficile de n'accorder aucun crédit aux raisons données par le P. Roland-Gosselin et par bien d'autres philosophes scolastiques. Dès lors peut-on prudemment établir tout l'édifice de la connaissance humaine sur l'unique fondement de l'expérience sensible? Le P. Roland-Gosselin ne l'a pas cru. C'est sans doute la réponse qu'il ferait

1. *Archives de philosophie.* Vol. IV, cahier I, 1926, p. 55-82.
2. *Le jugement de perception*, notes posthumes publiées dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Février 1935, p. 11.

à la critique que Mgr Noël adresse à son *Essai d'une étude critique de la connaissance*[1] : « Nous voudrions seulement que l'analyse ne passât point, comme elle semble le faire, à côté du réel immédiatement présent, en ayant l'air de ne pas le reconnaître[2] » : Ce « réel immédiatement présent », c'est, selon Mgr Noël, l'être des objets matériels offert à la connaissance sensible.

La seconde condition à exiger de l'expérience sensible pour en faire le fondement de la connaissance est que par elle nous saisissions l'être même.

Le P. Roland-Gosselin cite en exemple certain cas de diplopie obtenu au moyen d'un écran convenablement disposé dans le plan vertical entre les deux yeux. « L'esprit non averti par ailleurs ne peut, sans le contrôle des autres sens, discerner s'il y a deux objets perçus absolument semblables ou un seul; et s'il se laisse aller à l'influence de la perception, il jugera spontanément qu'il y a deux objets réels; aucun des deux contenus sensibles perçus n'offre à sa vue un indice existentiel qui serait absent de l'autre »[3].

Je rappelle une remarque semblable faite dans le *Problème critique fondamental* (p. 22-23).

« De l'objet sensible présent à notre expérience la pensée abstraite n'atteint pas l'existence singulière incommunicable, c'est-à-dire ce qui constitue la réalité, au sens premier et fondamental de ce mot. Mgr Sentroul le remarque finement[4] : « nous considérons, dit-il, comme un des faits les plus importants au point de vue philosophique, le suivant : que nous ne saurions d'aucune façon reconnaître deux sous égaux, et que nous soyons obligés de mettre notre nom dans notre chapeau si nous ne voulons pas qu'on l'échange. Car enfin un sou n'est pas un autre sou; il a son individualité à lui qui le fait n'être pas un autre sou tout semblable... » Et j'ajoutais : « Qu'un mauvais génie substitue, à frottement doux, d'une manière imperceptible, un chapeau parfaitement semblable à celui que je tiens dans mes mains; c'est un être réel qui m'est donné à la place d'un autre et ni mes sens, — c'est évident, — ni ma pensée abstraite, — ma conscience l'atteste, — n'en seront le moins du monde

1. Paris, Vrin, 1932.
2. *Les progrès de l'épistémologie thomiste*, *Revue néo-scolastique*, novembre 1932, p. 447.
3. *Le jugement de perception*, p. 8.
4. *Kant et Aristote*, p. 294-296.

avertis. Il est à croire qu'un pur esprit, témoin de la substitution dont je suis victime, se dirait : « Voilà une manœuvre que l'on ne se permettrait pas envers moi » ; son *intelligence* intuitive saisit l'*être* dans les objets distincts de lui ; notre *raison* abstraite ne jouit pas de cet avantage ».

Ces observations, jointes à la théorie thomiste sur la connaissance du singulier, m'ont longtemps semblé décisives contre toute perception de l'être des objets autres que le moi. J'avoue que cette conclusion négative me paraît aujourd'hui trop radicale. La tendance à affirmer d'emblée l'être des données sensibles, sans aucune inférence dans l'acte direct, s'explique malaisément et peut-être ne s'explique pas du tout, si l'être ne nous est aucunement donné dans l'expérience des sens. Aussi bien, nous le savons, ce monde sensible est être et il s'offre à notre expérience tel qu'il est au concret, sans nulle abstraction; nos sens saisissent donc de l'être. Mais alors pourquoi ce détour par la conscience du moi? pourquoi ne pas partir de la donnée d'être trouvée dans l'expérience sensible? — La raison qui m'empêche de le faire, c'est que je ne parviens pas à dégager suffisamment cette donnée sensible de l'empirisme pour être tout à fait assuré de posséder en elle intellectuellement l'être même.

Expliquer cela sera examiner la troisième condition indiquée plus haut.

« Cette expérience, dit Mgr Noël[1], est-elle purement sensible? ou bien l'intelligence y prend-elle part? Jean de Saint-Thomas n'hésite pas à dire que, dans un certain sens, il y a pour nous une intuition intellectuelle à travers la sensation : « mediante coordinatione et continuatione ad sensus... notitiam intuitivam rei praesentis » (*Cursus philos.*, p. 354).

Mais ici se dresse l'objection tirée de la théorie thomiste sur la connaissance du singulier :

« Dès lors nous voici dans un embarras assez grave. Les choses sont, nous le supposons, présentes à la connaissance sensible. Mais pour qu'elles deviennent présentes à l'intelligence, il faut que celle-ci revienne réflexivement sur les ori-

1. *La présence des choses à l'intelligence*, p. 154 et suiv.

gines d'un concept qu'elle a d'abord formé. Ce concept est le terme immanent de l'acte de connaissance. Jean de Saint-Thomas vient de nous dire qu'il ne peut jamais de lui-même nous donner une certitude d'expérience. Mais d'autre part, pour que l'intelligence, revenant sur son acte, puisse en retrouver les bases expérimentales, ne faut-il pas que celles-ci aient été conscientes? »

Mgr Noël confirme cette observation très juste par ce texte de saint Thomas :

« Homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem, quae est in intellectu ad particulare : non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscit, sed homo per utrumque... » (*De Ver.*, q. II, art. 6, ad 9m).

« Peut-être pouvons-nous entrevoir maintenant une issue aux difficultés que nous avons signalées. La quiddité, la nature, objet du concept direct, n'est pas saisie d'abord dans une sorte d'empyrée spirituel où l'intelligence serait seule avec ses notions, sans relation avec le réel extérieur, comme la monade leibnizienne. Dès que la connaissance intellectuelle s'éveille, le sensible est présent, non pas seulement à la conscience sensible qui s'y termine, mais à la conscience humaine. Il est présent comme le soutien qui porte l'objet intelligible, qui l'étoffe ou qui l'appuie. Ultérieurement, sans doute, le progrès de la connaissance intellectuelle dégage autant que possible la notion de son support concret pour la poser à part, dans l'abstrait, et l'universaliser, mais au point de départ ce dégagement n'est pas fait. Sans doute, l'intelligence ne subit pas les impressions sensibles, mais elle est associée à la sensibilité qui les reçoit, elle pense la notion intelligible au sein même des données sensibles, et il est vrai de dire que la conscience une du sujet humain subit « l'invasion » de la réalité présente, comme nous l'écrivions naguère ». « Toute l'objectivité de l'intelligible, dit un peu plus loin Mgr Noël, était déjà dans la donnée sensible : « Intelligibile in actu invenitur dupliciter... formaliter est species intelligibilis... objective vero est quidditas relucens in phantasmate lumine intellectus agentis » (Cajétan, In Iam, q. LXIX, art. 3, n° 12).

Et il conclut : « S'il en est ainsi au moment où l'intelligence

s'éveille, sous la détermination que lui apporte la *species* l'objectivité dont elle prendra conscience sera donc, semble-t-il, cet intelligible préparé par l'intellect agent dans l'image sensible et à travers elle dans les choses mêmes.

« Il n'est pas difficile, dès lors, de comprendre comment son objet apparaîtra en continuité avec l'objet sensible. Il n'est pas difficile non plus de comprendre comment, *sans que nous ayons proprement d'intuition intellectuelle*, l'intelligence participe *en quelque sorte* du caractère intuitif de la sensation. Et si l'intuition sensible se termine directement à la présence physique des choses, *il ne sera pas excessif* de considérer que cette présence est offerte aussi, *dans un certain sens*, à l'intelligence[1] ».

Je n'hésite pas à faire mienne cette analyse psychologique si consciencieuse et si éclairante[2]. A l'esprit en possession tranquille de la notion d'être et des principes premiers, elle donne une lumière très précieuse sur la manière dont sa connaissance rejoint les choses, mais peut-on dire qu'elle donne la solution du problème critique? non, car, indépendamment même des formules restrictives que j'ai soulignées, elle ne remplit pas suffisamment les trois conditions qui nous ont paru nécessaires pour cela : Il eût fallu en effet montrer avec certitude l'immédiatisme de la connaissance sensible. — Mgr Noël le rappelait dans sa conclusion même : « si l'intuition sensible se termine directement à la présence physique des choses... ». — Les critiques du P. Roland-Gosselin et de plusieurs autres auteurs scolastiques ont rendu ce point, à tout le moins, douteux. — Il fallait, en outre, montrer que c'est bien l'être de la chose sensible qui est atteint par le sens. Il nous a semblé devoir *conclure*, avec Mgr Noël, que c'est bien, en effet, l'être qui s'offre à nous dès la prise de contact sensible avec les choses, mais ce n'était qu'une conclusion et au point où se place notre recherche, — c'est-à-dire avant la justification du raisonnement, — une simple conclusion ne suffit pas. — Enfin, et c'était la troisième condition, même donné à nos sens, l'être senti ne fait pas assez nettement l'objet d'une intuition ou

1. Les soulignements sont de moi.
2. Voir le *Cours de Philosophie* du P. Lahr, t. II, p. 466-467.

expérience métaphysique pour nous permettre de fonder la solution du problème critique sur le contenu de la connaissance sensible.

Je ne crois pas que l'on puisse défendre la solution par *l'intuition abstractive de l'être* d'une manière plus solide que ne l'a fait Mgr Noël. Si donc elle ne paraît pas satisfaisante chez lui, c'est qu'elle ne l'est pas du tout.

*
* *

V. — Solution du P. Roland-Gosselin, par l'intuition des faits de conscience, avec déduction du moi.

Le P. Roland-Gosselin pose le problème critique au sens radical et, tout d'abord, il affirme que ce n'est pas un faux problème[1]. Il renouvelle cette affirmation dans ses *Notes sur le jugement de perception,* p. 13 : « Si l'on accepte le problème critique, dit-il, — et ne pas l'accepter est d'un dogmatisme inconséquent puisqu'il refuse à l'esprit de se connaître assez soi-même pour se justifier sa propre valeur... ». — Il estime, en outre, que ce problème est antérieur à la métaphysique[2].

Au point de départ, il conserve, en fait, la confiance « dans les notions élémentaires présentes à tout esprit de la vérité et de la certitude, dans le pouvoir laissé à la pensée de juger de sa propre valeur et même dans un certain idéal de connaissance distincte rigoureusement justifiée. Mais, ajoute-t-il, cette confiance serait insuffisante si elle n'allait jusqu'à espérer devenir inutile, dès l'instant où la pensée serait devenue lumineuse sous son propre regard. Confiance indispensable mais provisoire... Est-ce à dire cependant que nous soyons certains d'aboutir? Assurément non... L'entreprise ne va donc pas sans risques; le pire étant toutefois de perdre notre peine; car si nous ne pouvions réussir à mettre en suffisante lumière la nature de notre esprit et sa valeur, nous en serions quitte pour lui conserver, faute de mieux, l'estime solide que chacun spontanément lui accorde »[3].

Je disais en des termes très semblables dans le *Problème*

1. *Essai d'une étude critique de la Connaissance*, Vrin, 1932, pp. 10 et 11.
2. *Ibid.*, p. 12.
3. *Ibid.*, pp. 17 et 18.

critique[1] : « qu'il soit entendu d'ailleurs que, pour se livrer à cette recherche, notre esprit ne suspend en aucune manière les adhésions certaines qu'il donnait raisonnablement jusqu'ici; il est tout prêt — si son enquête l'amène à des questions sans issue, par exemple à la pétition de principe du *diallèle*, — à rebrousser chemin tranquillement pour s'en tenir à la simple possession de son antique droit à la certitude ». On le voit, pour la réalité du problème, la manière de le poser et l'état d'esprit dans lequel il convient de commencer les recherches, je n'ai qu'à constater mon accord avec le P. Roland-Gosselin et l'on comprend l'intérêt que j'ai le droit d'y attacher. Ajouterai-je que tel qui n'avait guère que dédain pour mes pauvres idées leur sourit presque en les voyant revêtues des livrées aimées[2]?

Il y a accord également dans le rejet de la solution par référence à l'être infini.

« ... Une méprise, il est vrai, serait à craindre lorsqu'on poursuit : la notion d'être trouve enfin dans l'Exister absolu le principe qui assure l'unité de sa signification analogique. Elle l'y trouve en effet, mais non point comme si d'abord elle portait l'esprit à concevoir l'Être premier, pour reverser ensuite sa pure lumière vers les autres acceptions de l'être. L'intelligence, réfléchissant sur la notion de l'être, ne saurait percevoir l'actualité de l'Absolu. Elle y atteint seulement par un difficile discours, par une confrontation délicate de l'être en général, des premiers principes et de la réalité de l'être contingent expérimentée; et même au terme de cet effort, elle n'obtient pas de voir la relation directe de son idée à l'Être divin. Sa notion de l'être ne reste jamais pour elle distinctement et clairement ouverte sinon sur l'exister d'un sujet déterminé par une essence. L'intelligence obtient seulement de pouvoir penser que, dès le premier instant, sa notion d'être l'orientait implicitement vers l'affirmation de l'Être absolu, et que l'Être absolu réalise seul

1. *Archives de philosophie*, 1923. Vol. I, cahier II, p. 12.

2. « Dans le livre récent que nous avons signalé en commençant, dit Mgr Noël, le P. Garrigou-Lagrange se rallie à la « légitime position du problème » posé par son confrère. D'autre part, se référant à l'article que nous avons publié ici même, il reconnaît que *l'évidence primordiale* de l'être s'impose de plus en plus par une « réflexion de l'intelligence sur elle-même », réflexion « critique » et qui en confirme la « valeur » (*La méthode du réalisme*, *Revue néo-scolastique*, nov. 1931, p. 448). L'ouvrage auquel Mgr Noël fait allusion est *Le réalisme du principe de finalité*, p. 150, note.

la perfection totale de la raison d'être, incluse obscurément dans sa notion première »[1].

Enfin, le P. Roland-Gosselin dénonce l'insuffisance du dynamisme de l'intelligence pour résoudre le problème critique. Ce qu'il faut à l'intelligence, dit-il, c'est de *voir*. Mgr Noël avait dit déjà de façon savoureuse : « je crains bien, à vrai dire, qu'il ne soit pas fort légitime de chercher dans l'ontologie des arguments qui suppléent aux déficiences de l'analyse. J'aurai toujours peine à comprendre comment ce qui tient à la structure du sujet peut servir à prouver qu'un objet lui est donné. Sans doute le dessin de la serrure laisse prévoir le dessin de la clef, mais nous assure-t-il qu'il y a une clef? Si la portée de nos constructions intellectuelles ne résultait pas de l'être donné, je ne vois pas ce qui pourrait, de notre part, la garantir[2]. » Sur ce point encore, nous pensons de même[3], mais à partir d'ici notre accord cesse.

J'avais proposé comme solution du problème critique l'intuition claire confuse du *moi*. Le P. Roland-Gosselin s'en tient à l'intuition de nos *actes*, avec *conclusion* rapide et comme instinctive de l'*être* du moi.

1. *Essai d'une étude critique de la connaissance*, p. 146. — Les dernières lignes de ce texte font allusion à la théorie de Cajétan : « L'*exister* d'un sujet déterminé par une essence » c'est l'*ens ut participium*. — « L'être absolu réalise seul la perfection totale de la raison d'être, incluse obscurément dans sa notion première », c'est la compréhension de l'*ens ut sic* contenant ses différences.
Dès lors, ou bien l'on optera pour l'exister déterminé par une essence, et l'être avec les principes restera confiné dans l'ordre prédicamental, notion d'être et lois de l'être ne valant que pour le fini : agnosticisme par rapport à l'être infini, — ou bien d'emblée l'on admettra l'implicitation formelle dans l'idée d'*ens* de l'être identique à son essence, nécessaire et infini, alors la notion d'être ne peut plus être établie avant que l'on ait découvert l'être nécessaire et infini, mais cet Être, comment l'aura-t-on découvert? — Par intuition? — par le dynamisme nécessaire de l'esprit? — Ces deux voies sont justement réprouvées par le P. Roland-Gosselin. Sera-ce donc par raisonnement? Mais impossible de raisonner sans posséder comme solide la notion d'être et les principes : cette voie, elle aussi, est donc fermée. — on le voit, par sa notion de l'*ens ut participium*, non moins que par le schème de la proportionnalité, la théorie de Cajétan conduit à l'agnosticisme. Il est intéressant de remarquer que le P. Roland-Gosselin, tout en tenant la doctrine de Cajétan, pense en fait et raisonne selon celle de Capréolus, tout comme les défenseurs du schème de a proportionnalité se sauvent de l'agnosticisme en invoquant une analogie différente de la proportionnalité et antérieure à elle, qui n'est autre que l'analogie d'attribution intrinsèque de Capréolus et de... Suarez.

2. *La présence des choses à l'intelligence*, *Revue néo-scolastique*, Mai 1930, p. 146.

3. Voir *le Problème critique*, p. 31-36.

« Voudrait-on se résigner, écrit-il[1], à ne plus défendre qu'une intuition confuse du moi? mais une vue immédiate et directe peut-elle être confuse? Et si l'on reconnaît que la perception du moi substantiel est confuse, n'est-ce pas que l'intuition ne porte en réalité que sur son activité accidentelle, et dans une lumière destinée par nature à éclairer moins cette activité elle-même que son objet?

« Il serait inefficace également d'opposer que la connaissance abstraite et discursive est impuissante à rendre raison du caractère absolument unique que présente pour chacun la perception de son moi. Car il ne s'agit nullement d'exclure de la connaissance du moi toute intuition, mais de limiter l'intuition aux actes du moi, et, à partir de ces expériences multiples, de se former une idée de leur principe réel. Expériences irréductibles à d'autres, incomparables, uniques, liées entre elles dans la durée et par la mémoire. Leur originalité décisive fait nécessairement retour à l'idée que chacun se forme du principe dont elles manifestent si vivement l'existence. L'habitude aidant, la « perception » du moi substantiel dans ses actes devient si familière et si rapide qu'elle prend les apparences d'une « intuition » véritable ; de même arrive-t-il, toutes proportions gardées, de nos perceptions des choses et des personnes au milieu desquelles se passe notre vie quotidienne ».

Deux propositions sont à critiquer dans ce texte :

1° Nous n'avons pas l'intuition du moi, parce que cette intuition devrait être dite confuse et qu'une pareille vue immédiate et directe ne peut pas être confuse.

2° Ce que nous prenons pour l'intuition du moi n'est qu'une inférence, devenue habituelle en nous, des actes du moi expérimentés intuitivement à leur principe substantiel, à cause des caractères d'intimité unique de ces actes.

La première proposition ne s'impose pas le moins du monde. On prend comme accordé qu'une intuition intellectuelle ne peut pas être confuse. J'attends encore un semblant de raison qui appuie cette affirmation. Au contraire, quoi de plus conforme à la nature de notre esprit, tout enveloppé de

1. *Peut-on parler d'intuitions intellectuelles dans la philosophie thomiste? Philosophia perennis*, 1930, t. II, p. 729-730.

matière, que la conscience qu'il a de lui-même n'ait pas un éclat éblouissant? Et puis, ne perd-on pas de vue le sens exact du mot confus? Est confuse une connaissance qui peut être tout à fait *claire* mais qui ne me révèle pas en détail la structure intime de son objet, tout en me le faisant *discerner* sans hésitation et sans erreur. Ne faut-il pas dire que l'intuition de mes actes, que l'on trouve toute naturelle, n'est elle-même que confuse? Je saisis, sans doute ni erreur possible, que je connais ou que je veux, mais qu'est-ce exactement que connaître? qu'est-ce que vouloir? je ne suis par cette intuition que fort peu renseigné là-dessus. Si l'on veut maintenir qu'une intuition intellectuelle doit être nécessairement claire *et distincte,* il faut nier résolument toute intuition intellectuelle humaine[1].

A la seconde proposition du P. Roland-Gosselin, je répondrai que ces caractères uniques de l'expérience de mes actes ne s'expliquent eux-mêmes que par l'intuition du moi qui les accompagne et que si le moi était seulement *présent* à ces faits de conscience et non pas objet d'intuition en même temps qu'eux et plus essentiellement qu'eux, aucune inférence ne pourrait réjoindre ce moi, et la connaissance habituelle que nous en avons n'aurait jamais pu naître.

Établissons ces deux réponses :

On connaît l'étonnement et presque l'indignation d'un certain Jeannot découvrant que ce sont toujours les riches qui ont le plus d'argent. Involontairement et loin de toute irrévérence, ce souvenir m'a effleuré en lisant les qualificatifs avantageux attribués à nos faits de conscience : « expériences irréductibles à d'autres, incomparables, uniques, liées entre elles dans la durée, d'une originalité décisive ».

1. Voir l'étude citée plus haut du P. Roland-Gosselin, *Peut-on parler d'intuitions intellectuelles dans la philosophie thomiste? Philosophia perennis*, 1930, II, p. 724-729. Dans ces pages, il insiste, en l'exagérant même un peu, sur l'imperfection de cette *vue* intellectuelle de nos actes d'intelligence et de volonté. Cette vue est, selon lui, cependant une véritable intuition intellectuelle et il nous affirme que saint Thomas admet que « chacun se perçoit exister, vivre, comprendre, sentir, *dans ses actes* » et que « ce point de l'enseignement de saint Thomas n'est contesté par personne ». — Il y a donc des intuitions intellectuelles confuses et j'avoue ne pas comprendre comment le P. Roland-Gosselin peut nier l'intuition intellectuelle du moi pour cette raison qu'elle devrait n'être que confuse.

Mais pourquoi sont-elles tout cela? non pas, sans doute parce qu'elles sont concomitantes à un moi qui, lui, reste dans l'obscurité, mais parce qu'elles sont pénétrées de la lumière de ce moi. *Propter quod unumquodque tale et illud magis!* Cet axiome n'est pas destiné seulement à réjouir les débutants en logique mineure, il a son application ici. Si ces actes du moi ont ces caractères uniques, c'est non pas seulement parce qu'ils *sont* miens, mais parce que je les *expérimente miens*. Et qu'est-ce à dire que je les expérimente miens? C'est qu'*en eux* je saisis le moi qui les possède et dont ils sont actuellement la manière d'être concrète, réellement identique à lui et donc l'offrant avec elle à la prise de la connaissance concrète et immédiate qu'est l'intuition. Aussi bien, cette intuition de nos actes qui ne serait pas l'intuition du sujet est-elle, au point de vue thomiste, une véritable hérésie. Ce qui tombe sous l'intuition, c'est la *chose concrète,* ce n'est pas sa manière d'être qui s'interposerait entre cette chose et la connaissance que nous en prenons. L'accident, selon les principes thomistes, n'est pas une réalité enveloppant la substance, c'est un *principe* réel en vertu duquel la *substance* devient telle ou telle : *quantitas non est quanta sed est id quo aliquid est quantum,* et ce qui tombe sous le sens, ce n'est pas la *quantité,* qui par une sorte de connotation nous indiquerait la substance sous-jacente, mais c'est le *quantum* c'est-à-dire la substance elle-même devenue perceptible grâce à la *quantitas* qui la rend elle-même telle. Que donc le sujet ne soit pas perceptible à sa propre conscience quand il n'est affecté d'aucun acte, cela ne veut pas dire que cet acte soit seul directement perceptible, mais cela signifie que le sujet affecté de tel acte est en lui-même directement perceptible.

On éprouve quelque embarras à devoir rappeler cela à des professionnels du thomisme, mais cette mise au point une fois faite, je ne vois plus en quoi l'expérience fondamentale du P. Roland-Gosselin différerait encore de la mienne.

J'ajoute, — et c'est le dernier complément de ma réponse, — que si le moi n'est pas saisi par la même intuition que ses actes, aucune inférence ne le rejoindra jamais et les caractères privilégiés de nos faits de conscience manquent de raison suffisante.

Que l'on suppose, en effet, un esprit armé de la notion d'être et des principes premiers, devant des faits de conscience dont la contingence s'impose à lui. Il en inférera un principe x, non le moi. « Si la conscience qui perçoit l'acte, ai-je dit ailleurs[1], ne saisissait pas en lui, et aussi immédiatement que lui, le moi auquel cet acte appartient, je n'aurais pas conscience de *mon* acte, mais seulement d'un acte qui, au premier instant, serait impersonnel et que l'inférence me ferait rapporter à un sujet d'attribution abstrait, mais non au sujet concret intimement connu par le dedans dans sa singularité incommunicable, que j'appelle « moi » et qui s'exprime en disant « je ».

Si l'on a suivi l'ensemble de ces réponses, on ne peut plus objecter que le caractère privilégié des actes du moi me fait conclure à un sujet d'attribution qui ne peut être que *mon moi personnel*. Pour faire cette objection, on se donne en effet ce que l'on n'a aucun droit d'avoir, je veux dire ces caractères d'intimité unique des faits de conscience : la présence de ces caractères, je l'ai montré, est due uniquement à ce qu'en mes actes j'ai l'intuition du moi. Si ces actes étaient tels que l'on dût à partir d'eux retrouver par inférence leur principe et leur sujet d'attribution, ils ne posséderaient nullement ces caractères et, dans cette supposition absurde, ils ne conduiraient qu'à un sujet impersonnel et abstrait.

*
* *

Conclusion de la première partie.

Les points suivants semblent acquis :

Le problème critique se pose antérieurement à la métaphysique et sa solution ne peut être fournie par le développement d'une doctrine métaphysique.

Les solutions par la référence à l'Être infini et par le dynamisme de l'intelligence ne sont pas valables, non plus que les solutions purement abstraites ou celles qui invoquent

1. Voir *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, Paris, Spes p. 12-18, avec les références à saint Thomas, notamment *de Ver.*, q. X, art 8, c. et ad 1m et 9m, où il explique que l'âme se saisit *dans* ses actes, directement, sans aucune inférence.

l'intuition abstractive ou l'intuition intellectuelle de l'être dans la donnée sensible.

Reste la recherche dans le sens de l'intuition intellectuelle proprement dite. Le P. Roland-Gosselin proposait une solution par l'intuition des actes du sujet avec déduction de l'être du moi : position instable, tant au regard de l'observation bien faite que des principes thomistes bien entendus. Elle implique l'intuition de l'être du moi.

Nous sommes ainsi amenés à la solution autrefois énoncée dans le *Problème critique fondamental;* les éléments de mise au point donnés à propos des solutions inexactes ou incomplètes l'éclairent déjà quelque peu; il nous faut ajouter maintenant quelques éclaircissements et compléments.

DEUXIÈME PARTIE

Compléments de la solution du problème critique.

Le contenu de cette seconde partie a été indiqué à la fin de l'introduction. Il peut être utile de le répéter ici sous forme d'énoncés de thèses à justifier. Voici donc ce que je me propose de montrer :

I. — La conscience du *moi* n'est pas la saisie d'un moi pur.

II. — N'étant pas seulement l'expérience d'une *pensée* ou d'une *exigence de l'esprit,* mais la prise intellectuelle et concrète d'un *objet* intelligible, elle constitue un point de départ solide.

III. — N'étant pas seulement sensible et empirique mais intellectuelle, elle a une valeur *absolue.*

IV. Par suite, elle justifie la valeur universelle de la *notion d'être* et des *principes,* notamment celle du principe de raison suffisante.

V. — Enfin, bien qu'elle ne soit pas destinée à établir directement la réalité du « monde extérieur », elle justifie néanmoins, dans la réflexion, l'objectivité des données sensibles, par l'application des principes premiers.

Reprenons cela en détail :

I. — La conscience du moi n'est pas la saisie d'un moi pur.

Je croyais cette objection impossible, tant je m'étais surabondamment expliqué sur ce point. J'avais écrit dans le *Problème Critique* (p. 47) : « Ce qui nous est donné ainsi absolument comme existant, et résiste au doute tant que la réflexion reste *concrète* et porte sur le fait *présent,* ce n'est pas un fait de conscience abstrait (ce qui d'ailleurs n'a aucun sens) ou une notion abstraite de notre moi, mais notre *moi concret,*

vivant, inséparable de son activité consciente actuelle, le tout formant un bloc vivant, objectif, se posant absolument, saisi à même. Cette affirmation est répétée et expliquée dans les dix pages suivantes et tout le mouvement de l'ouvrage la contient implicitement. Le P. Jourdain Messaut en fait sans doute la critique de chic, car il écrit : « Que cette « connaissance immédiate du moi », cette « expérience qui nous révèle la réalité même du moi » soit donnée en dehors de toute connaissance portant sur un autre objet, c'est ce qu'il faut établir. On ne le peut qu'en présupposant l'antériorité de la critique sur la métaphysique... »[1].

Lisez, répondrai-je au P. Messaut, vous verrez qu'il s'agit du moi concret dans une activité concrète; mais dans le couple « moi conscient — objet connu », j'ai le droit de mettre l'accent sur ce qui m'intéresse.

Au reste nous allons retrouver tout de suite le P. Messaut à l'occasion de la seconde proposition.

*
* *

II. — La conscience du moi n'est pas seulement l'expérience d'une pensée ou d'une exigence de l'esprit, mais la prise intellectuelle d'un objet.

Après une citation du P. Kremer, qui se termine par ces mots : « Des nécessités d'exposition et la lenteur de l'esprit humain peuvent exiger qu'elle [l'épistémologie] se formule en des traités spéciaux, mais en soi les deux disciplines [épistémologie et métaphysique] restent une », le P. Messaut continue : « Ces lignes qui rejoignent les expressions si énergiques de M. Gilson, ainsi que les exposés du P. Garrigou-Lagrange et de J. Maritain, indiquent d'une manière précise l'« obex » qui s'oppose impitoyablement au succès définitif de l'entreprise, pourtant très intelligente du P. Roland-Gosselin ». — Je doute que le P. Roland-Gosselin eût beaucoup goûté ce brevet d'intelligence, mais poursuivons : « s'il n'adopte pas le doute stérilisant de Descartes, l'auteur de

1. *Revue thomiste*, mars-avril 1935, *Thomisme et critique de la connaissance*, p. 68, note.

l'*Essai* reste pourtant dans l'attitude cartésienne en pratiquant à l'endroit des principes premiers une ἐποχή assez analogue à celle de la phénoménologie. Lui aussi, il met entre parenthèses la valeur objective de ces principes : sans doute, abstraire n'est pas nier, mais il est des cas où l'abstraction est mortelle, et nous sommes en présence de l'un de ces cas ».

Pourquoi? On en voudrait avoir la preuve. Qu'y a-t-il de mortel à vouloir justifier les principes abstraits en les retrouvant dans une intuition réelle plus compréhensive? Condamner cet effort, c'est tomber soi-même dans l'abus de l'abstraction le plus dangereux : c'est confiner toute sa pensée dans l'abstrait pur. Mais dans ce plan, vous rencontrerez la réflexion abstraite qui pourra vous demander raison de l'évidence des principes comme de toutes les autres, y compris la valeur de la pensée comme pensée et même de la notion abstraite d'intuition : Vous donnerez valeur absolue aux principes et à toute la métaphysique, parce que vous avez bonne volonté et qu'en somme la vie intellectuelle s'ordonne plus commodément comme cela; à la *mauvaise volonté* des idéalistes vous opposerez sempiternellement votre *bonne volonté;* à vos propres exigences intellectuelles, la même bonne volonté; en fait de justification, même rudimentaire, néant.

Mais ce n'est pas dans ce plan que se meut la pensée du P. Roland-Gosselin. Voulant justifier, s'il est possible, l'être et les principes et voyant clairement qu'on ne le peut faire en s'appuyant dessus ni en restant dans le plan abstrait où sévit la réflexion stérilisante, il cherche une donnée *objective* qui s'impose absolument d'elle-même, se fasse *voir* par l'esprit dans sa propre lumière et qui peut-être nous donnera en leur source vive l'être et les principes, dans un plan intuitif supérieur et antérieur à l'abstraction, et donc à l'abri des efforts de la réflexion abstraite. Que venez-vous maintenant lui opposer le *cogito* et la « pensée qui se pense elle-même », comme si sa méthode consistait à s'enfermer d'abord dans l'idéalisme pour y trouver le réel! C'est d'un *objet* s'offrant à la *vue* de son esprit que part le P. Roland-Gosselin et dès lors, tout ce que peuvent dire contre le *cogito* M. Gilson et le P. Garrigou-Lagrange et le P. Messaut ne l'effleure même pas. — Au surplus je pense en avoir dit assez dans la première partie

de ce travail : le P. Roland-Gosselin aurait dû pousser plus loin sa solution intuitive, mais tout ce qu'il a dit de positif reste solidement établi.

Quant à ma position qui va jusqu'à la saisie intuitive du moi, qu'en dit le P. Messaut?

« Le cas du P. Picard est différent de celui du P. Roland-Gosselin ». — Sans doute pas autant qu'on semble le croire : Le P. Roland-Gosselin part d'une *réflexion qui est une intuition;* je pars d'une *intuition qui est une réflexion* concrète concomitante, cela se ressemhle tout de même un peu. D'ailleurs le P. Messaut poursuit : « Ce dernier utilise la « réflexion pour fonder la critique; le P. Picard part d'une intuition immédiate du moi pensant — intuition qu'il dénomme « réflexion concrète concomitante » — intuition qui dans un présent psychologique, nous rend notre propre moi de plus en plus transparent, mais cette intuition est-elle possible? M. Jolivet qui prend à tort, selon nous, position contre Brochard en admettant que le *cogito* cartésien est une intuition et non un raisonnement, concède au P. Picard « la valeur de son argumentation : le *cogito* nous permet d'atteindre l'être absolu ». Qu'une certaine connaissance de soi accompagne l'acte de la pensée, c'est indéniable et tous les thomistes admettent l'existence d'une conscience de la pensée *in actu exercito*... » — Je dirais volontiers que les thomistes ont cela de commun avec tout le monde, mais il est convenu que seuls les thomistes sont intéressants. — Ici se place la phrase citée tout à l'heure, sur l'expérience du moi « en dehors de toute connaissance portant sur un autre objet ».

« Or, ajoute le P. Messaut, s'il est un fait témoigné à la fois par la psychologie et l'histoire, c'est que le mouvement premier de l'esprit est saisie de l'être extramental : Le P. Roland-Gosselin le reconnaît, puisqu'il en tire un motif d'excellence pour le problème critique (?); et l'enfant, tout comme d'ailleurs l'homme mûr, le bébé de Stuttgart qui di en montrant un poisson : « Das », tout comme le philosophe qui explique les conditions de la connaissance, ne s'interrogent lorsqu'ils le font, sur la nature de leur moi *qu'en se repliant* sur eux-mêmes. C'est parce qu'ils pensent qu'ils se saisissent substance pensante. La concession de M. Jolivet est de trop :

il se rattrape d'ailleurs avec beaucoup d'habileté en montrant l'inefficacité des inférences du P. Picard; et il conclut très vigoureusement : « de la pure pensée ou du pur sujet pensant et ne pensant que soi, il est impossible de déduire un objet autre que celui d'une pensée qui se pense soi-même ».

Je suis tout à fait de l'avis du bébé de Stuttgart. — Était-ce bien nécessaire d'aller le chercher si loin? — et je pense comme le P. Messaut que du *cogito* cartésien entendu au sens idéaliste on ne peut tirer que la pensée au sens idéaliste. M. Jolivet qui semblait d'abord avoir compris le sens réaliste de ma position, m'accordait le bénéfice de ce réalisme, ce en quoi il avait raison; et il faut vraiment avoir une âme de partisan pour trouver que, me prenant ensuite à contresens, il a bien fait de me donner tort.

Je me demande d'ailleurs pourquoi l'on fait tant d'état du *cogito* contre ma solution du problème critique, comme si j'avais fait de ce *cogito* mon cheval de bataille. S'il m'est en effet arrivé de faire allusion à Descartes, c'est à propos d'une affirmation de lui certainement réaliste, avec l'appui de commentateurs réalistes et rabattement final sur le *cogito* de saint Augustin, lequel ne rend pas le moindre son idéaliste[1]. — Que l'on me fasse donc la grâce de prendre ma pensée pour ce qu'elle est! En relisant aujourd'hui les pages où je l'exprimais, il y a douze ans, il me semble que ce n'était pas tellement difficile... Il est vrai qu'il eût fallu les lire, ce que le P. Messaut ne paraît pas s'être donné la peine de faire.

Le point de départ de ma solution du problème critique n'était donc pas l'expérience d'une pensée, mais la saisie intellectuelle d'un objet privilégié, non pas le moi pensant *reduplicative* et *exclusive* en tant que pensant, — ce qui pourrait s'entendre de la pensée au sens le plus dépouillé, — mais, dans un de ses actes, car il n'est pas perceptible à l'état purement inerte, le *moi* qui *est* et *se pose absolument comme être*. Ce n'était donc pas davantage la prise de conscience d'une exigence ou d'un dynamisme de l'esprit, bien que peut-être, l'être et le principe d'identité une fois justifiés, il

1. Voir *Problème critique fondamental*, p. 70-75.

puisse être utile de s'appuyer sur ce dynamisme, reconnu lui aussi comme réel, pour parfaire la « déduction » du principe de raison suffisante.

*
* *

III. — N'étant pas seulement sensible et empirique, mais intellectuelle, la saisie de l'être dans le moi a une valeur absolue.

Que la saisie du moi ne soit pas seulement sensible et empirique mais possède les caractères d'une expérience intellectuelle, cela n'a pas soulevé de difficultés sérieuses. Il est admis également que cette expérience intellectuelle porte vraiment sur le moi qui *est* et qu'elle a, dans ce sens, valeur absolue; mais ce moi qui n'est, après tout, qu'*un* être particulier est-il, *au concret*, l'équivalent de ce que contient le *concept abstrait* d'*ens ut sic* ou *ens* commun? Donne-t-il à mon esprit les mêmes droits que la possession de l'idée d'être ? Puis-je étendre à tous les êtres la notion que, par simple traduction du concret à l'abstrait, j'ai trouvée réalisée en lui? Peut-être faut-il d'abord dissiper une confusion : Il ne s'agit pas de découvrir la notion d'être ni de l'établir, mais de la justifier objectivement. C'est la remarque faite par Mgr Noël à l'occasion du travail du P. Roland Gosselin : « Cette analyse suppose évidemment que nous possédions déjà la notion d'être avant de l'entamer, mais elle nous donnera de cette notion et de sa valeur une vue meilleure et plus critique » [1]. Posant sans doute la question critique dans un sens plus radical que Mgr Noël, je dirais que l'examen de la donnée intuitive justifiera purement et simplement la notion d'être.

Cette justification se fera comme à deux degrés : Constatant par une expérience absolument infaillible l'existence d'un des inférieurs de ce concept, nous serons assurés de sa valeur réelle, au moins par rapport à ce mode particulier de réalisation. Ce point semble hors de conteste et, à le bien prendre, n'est pas du tout négligeable. Il peut suffire en effet à me donner

1. *Les progrès de l'épistémologie thomiste, Revue néo-scolastique*, novembre 1932, p. 448.

confiance dans la portée objective de mon idée d'être, puisque je la vois s'appliquer à la réalité. Il reste cependant que je puis me demander si d'autres réalisations sont possibles. Sommes-nous en mesure de répondre à cette question en vertu de la seule intuition du moi comme être ? Cela suppose, me semble-t-il, la certitude que, par comparaison, l'on peut s'assurer de l'identité ou de l'opposition des choses entre elles. Toutes ces notions d'identité, de pluralité, d'opposition sont, rappelons-le, présentes à notre esprit, mais la *valeur* de l'opération mentale par laquelle nous rapprocherons ou opposerons les choses attend encore sa justification. Nous ne pourrons donc affirmer à coup sûr que la notion d'être est communicable à plusieurs objets que lorsque le principe d'identité et de contradiction aura pour nous sa pleine valeur. D'où la nécessité d'examiner maintenant la 4[e] proposition.

* * *

IV. — La saisie de l'être dans le moi justifie la valeur universelle de la notion d'être et des principes.

1° Principe d'identité.

« Lorsque, dans n'importe quel fait de conscience, je saisis immédiatement mon être, dans cette donnée indistincte il n'y a d'abord que réalité positive, sans opposition et sans négation d'aucune sorte ; si, pendant que dure ce fait de conscience, j'oppose cet être du *moi* à ce qui n'est pas lui ou si je lui oppose sa négation, j'éprouve que par la force même avec laquelle il se pose, il repousse absolument et sa négation et l'identification avec ce qui n'est pas lui. Du coup, le double *fait* de l'identité de l'être avec lui-même et de l'opposition de l'être à sa négation se dégage de la donnée très simple soumise actuellement à mon intuition. En même temps, ce fait se révèle non comme tenant aux manières d'être particulières de cette chose qui est le moi, mais comme résultant de ce que le *moi* est *être*. En moi c'est l'être qui repousse sa négation et qui la repousse parce qu'il est être. S'identifier à soi-même, s'opposer à sa négation est une nécessité inhérente à l'être, c'est sa loi profonde »[1].

1. *Problème Critique*, p. 60.

Que le *fait* de l'identification nécessaire du moi avec lui-même et de son opposition absolue à sa négation actuelle ou à son identification avec autre chose que lui puisse être considéré comme *loi* de son être même, cela résulte de ce que l'expérience du moi est une intuition intellectuelle, une expérience métaphysique : un tel fait vaut pour sa loi.

Mais le fait et la loi ainsi éprouvés dans mon expérience coïncident exactement avec ce que la réflexion me fait constater dans mon *concept d'être*, lequel était précisément la donnée à justifier. Ce qui, par rapport au concept d'être, est le principe d'identité et de contradiction est la loi de l'être réalisé dans le moi. Puis-je être assuré que par ce seul fait le principe d'identité et de contradiction reçoit sa justification comme loi de tout être ?

Au point de départ de cette recherche, je sais, de science vulgaire et peut-être encore seulement empirique, comment se comportent en mon esprit la *compréhension* et l'*extension* de la *notion* d'être : je vois que chacun des éléments de l'extension du concept présente les caractères de l'être parce qu'il en réalise la compréhension ; chaque être est être pour soi, et qu'il soit un des éléments de l'extension de l'idée d'être, ce que l'on nomme un des *inférieurs* du concept d'être, c'est pour lui une dénomination extrinsèque : avoir seul ces caractères ou les partager avec un nombre indéfini d'autres inférieurs de l'idée, cela laisse chaque être, pris en lui-même, exactement dans le même état, c'est ce qui nous permet de dire : *la compréhension seule importe, l'extension suit.* Si donc je découvre dans la compréhension de l'être un caractère essentiel à l'être comme tel, qui lui appartient au titre de l'être, l'extension sera ce qu'elle voudra : si l'être se répète à plusieurs exemplaires, chacun d'eux réalisera ce caractère essentiel trouvé dans la compréhension de l'être en tant qu'être. Par conséquent, il suffit que la loi d'identité et de non-contradiction ait été découverte comme loi de cet être qui est le moi. Du moment que c'est sa loi en tant qu'être, cette loi devient un principe universel : tenant à la compréhension de l'être en tant qu'être, elle commande toute son extension.

Mais, objectera-t-on peut-être, vous oubliez que l'être est *analogue*. Si l'idée d'être était univoque, tous ses inférieurs

seraient identiques en tant qu'êtres et la compréhension de l'un se retrouverait nécessairement, pour l'essentiel du moins, en tous; mais les inférieurs de l'idée d'être ne sont pas en tant qu'êtres, identiques entre eux et dès lors, la compréhension de l'un d'entre eux peut lui être particulière et ne pas se retrouver en chacun des autres.

Sur ce point encore, revenons à la donnée qu'il s'agit de justifier. En dehors de toute théorie systématiquement élaborée et me tenant dans le plan de la connaissance vulgaire jusqu'à justification faite, je vois comment se présente à moi l'analogie de l'être : Les manières diverses selon lesquelles les divers êtres se réalisent sont réelles et c'est pourquoi la notion d'être est analogue; mais précisément c'est parce que ce divers, selon sa diversité même, se pose absolument et repousse sa négation et son identification à autre chose, qu'il est être. A ce titre, je sais que j'applique exactement le même concept d'*ens* commun, sans correction ni addition, aux objets les plus divers, pourvu qu'ils *soient*. Je puis fort bien ne pas savoir s'il y a un être infini, mais s'il y en a un, je sais d'avance qu'il repousse sa négation et son identification à autre chose, sous peine de n'être rien du tout.

Sachant tout cela, si l'on peut dire par provision[1], je compare l'être ainsi envisagé dans son concept, — compte tenu de l'analogie de ce concept, — à l'être que je vois dans le moi et je reconnais que c'est le même et qu'il porte avec lui sa loi première, selon laquelle il est nécessairement, — dans ses différences même, puisqu'elles sont être, — et selon laquelle je le pense nécessairement; et me voilà en possession solide de la notion d'être et du premier principe.

Ces considérations sur l'être et le principe premier d'identité et de contradiction ne font guère que répéter ce que j'en disais dans le *Problème critique*. Il était bon de reprendre l'explication donnée alors et de la présenter sous d'autres termes, mais je n'ai pas cru devoir modifier la solution elle-même, car, aujourd'hui encore, je la crois valable telle quelle. Je n'oserais en dire autant pour ce qui touche à la « déduction » du principe

1. Possédant la « phénoménologie » de la notion d'être et de ses propriétés, dirait M. Verneaux, *op. cit.*, p. 494-495.

de raison suffisante. Je n'ai jamais été tout à fait satisfait de ce que j'ai écrit là-dessus dans le *Problème critique*. Je voudrais maintenant apporter à ce point de la solution une lumière nouvelle.

2º Compléments sur le principe de raison suffisante.

Il peut être utile de rappeler dans quel esprit j'ai entrepris autrefois et cherche à compléter aujourd'hui la justification du principe de raison suffisante. — Possédant la notion solide d'être, je n'ai pas mis en doute que les deux grandes lois de l'être ne fussent incluses dans sa donnée d'expérience métaphysique. Le tout était de trouver la voie appropriée pour les faire jaillir à coup sûr et en pleine lumière; car les principes ne tombent pas du ciel, il n'y a donc, semble-t-il, que deux hypothèses : ou bien ils sont des lois de l'esprit, des catégories *a priori* et il faut se borner à leur endroit à une *déduction transcendantale*[1], quitte à leur faire confiance par la pratique d'un *réalisme méthodique*, sans chercher à les justifier autrement; ou bien ils sont des lois de l'être d'abord et, dès lors, ils doivent, si l'être est *donné* à une faculté capable de l'apprécier, pouvoir être découverts par une exploration bien dirigée de cette donnée d'être. Poser le problème critique, c'était opter pratiquement pour la seconde hypothèse et dépasser le réalisme méthodique, ce dernier restant toujours, en cas d'in-

1. La faculté de percevoir les premiers principes est appelée par les scolastiques *intellectus principiorum :* c'est elle qui garantit la valeur de toutes les opérations de la *raison*. Les scolastiques, n'ayant pas été amenés par les circonstances à traiter la question critique fondamentale, ont pris l'*intellectus principiorum* comme fondement dernier de la véracité de l'esprit, sans se mettre en peine de justifier les principes en les considérant dans leur source même ou, comme on dirait aujourd'hui, d'en faire la *déduction*. — Cette déduction peut se faire comme à deux degrés :

Le premier se bornerait à établir que les principes sont des lois premières de l'esprit, nous imposant deux évidences premières; il pourrait s'appeler, dans le vocabulaire de la philosophie moderne, *déduction transcendantale de l'intellectus principiorum*. On donnerait ainsi aux deux principes une valeur objective *réelle* au sens scolastique ou seulement *objective* au sens Kantien, selon que l'on répondrait par l'assentiment certain ou par le doute à la question de confiance que pose encore, dans ce premier degré, *l'intellectus principiorum.*

Le second degré s'appellerait *déduction métaphysique des principes premiers* en tant que vérités objectives : quand cette déduction se déroule dans l'ordre *concret*, ce qui s'en dégage, c'est la valeur objective réelle des principes. C'est de cette dernière déduction que nous nous occupons en ce moment (*Problème critique*, p. 60, note).

succès, une excellente position de repli. — J'avais trouvé, me semblait-il, sans trop de difficulté la solution du problème quant à la donnée expérimentale métaphysique de l'être et la *déduction métaphysique* du premier principe. Était-ce manquer au devoir envers la vérité que de tenir pour inclus lui aussi dans l'être donné, le second principe? je ne le pense pas, et maintenant encore, dussé-je avouer en finissant que la déduction métaphysique du principe de raison suffisante n'a pas toute la clarté désirable, je ne perdrai pas la confiance qu'un chercheur mieux inspiré portera quelque jour la lumière au bon endroit et rattachera avec évidence à la donnée d'être la loi de raison suffisante.

Pour mener à bien cette recherche, me trouvant en possession de la notion d'être et du principe d'identité et de contradiction, j'ai droit à l'usage de la pensée discursive, au jugement et au raisonnement, pour autant qu'ils ne s'appuieront que sur le principe d'identité et de contradiction. Je n'avais pas assez nettement tenu compte de cet avantage dans le *Problème critique* et la recherche en a été gênée.

Je n'ai pas assez tenu compte non plus de la possession vulgaire et provisoirement empirique de la donnée à justifier. Il n'y avait pas, en effet, à découvrir le principe de raison suffisante et ses multiples aspects et manifestations, mais seulement à le justifier.

Ce principe se présente sous deux formes que sans doute il est difficile de justifier par le même processus :

Tout être est intelligible, c'est la première forme et, seconde forme : *Tout être a de quoi être*, ou *tout être a ce qu'il lui faut pour être*, *dans l'ordre même où il est.*

Sous sa première forme, ce principe comporte une relation à l'intelligence : l'être doit pouvoir s'expliquer à l'intelligence; le rapport à l'intelligence n'est pas absent de sa seconde forme, plus directement ontologique : l'être, non seulement doit avoir de quoi être, mais de quoi s'expliquer, sous cet aspect même, à l'intelligence : nous constatons, en effet, la nécessité subjective qui s'impose à nous de penser que ce qui est, dans l'ordre où il est, a ce qui est nécessaire pour être et pour être tel, pour exister s'il existe, pour être possible s'il

n'est réel que dans l'ordre des possibles. Qu'un être soit sans avoir de quoi être est chimère au regard de notre esprit.

Telle est la double formule à justifier. Le P. Descoqs complète heureusement ce que j'ai exposé dans le *Problème critique.* Je me contenterai de le citer, complétant quelque peu, à mon tour, ce qu'il dit de l'aspect ontologique du principe[1].

Le P. Descoqs remarque d'abord que « Le *principe d'identité* une fois acquis, nous avons en mains l'instrument essentiel de la recherche analytique, et, du coup, seront justifiés (dans l'ordre de la réflexion métaphysique) tous les jugements et tous les raisonnements qui sont fondés sur la pure identité. Nous avons donc droit, à partir de maintenant, pour la déduction du deuxième principe, de discourir, c'est-à-dire de juger et de raisonner selon le principe d'identité et de contradiction ».

Puis il poursuit : « L'expérience qui nous a livré le principe d'identité est, au regard de la conscience, beaucoup plus riche que ce qu'exprime la formule de ce seul principe. C'est en effet dans un dynamisme qu'elle nous l'a donné. L'être, par sa position, par son dynamisme même repousse sa négation, et la raison positive de son intelligibilité, c'est-à-dire de son aptitude à être connu par une intelligence, exclut sa contradiction. D'où, un simple regard en arrière sur la déduction du principe d'identité suffit à nous donner déjà une des formes du *principe de raison suffisante :* « l'être comme tel est intelligible ». C'est au titre de l'être, en tant que celui-ci est donné catégoriquement dans l'existence, que ce principe se pose et s'impose à la conscience intellectuelle, à la pensée, et cela, malgré qu'elle en ait; sa portée est donc universelle et nécessaire : c'est le *principe d'universelle intelligibilité.* L'être, en tant qu'il est donné dans l'existence ou dit relation à l'existence, est apte à être connu par l'intelligence, dit relation à l'intelligence, s'impose nécessairement à l'intelligence. » J'ajoute, dans la ligne même de la pensée du P. Descoqs et pour que cet exposé soit dès maintenant tout à fait complet : « *s'explique par là à l'intelligence* ».

Ainsi est justifiée, me semble-t-il, la première forme du principe de raison suffisante.

1. Voir *Praelectiones theologiae naturalis*, t. I, p. 52-55, Paris, Beauchesne, 1932.

« Toute une série de philosophes, dit le P. Descoqs, bornent ici l'enquête et estiment ne pas devoir en demander davantage. Toute philosophie pour qui l'être n'est à considérer qu'en fonction de l'esprit, pour qui l'esprit pose l'être et est la mesure de cette position, ne dépassera pas cette forme du principe de raison suffisante et ne lui donnera pas d'autre sens. Mais il nous semble qu'une philosophie plus réaliste, plus objectiviste doit faire un pas de plus et s'efforcer de déduire, outre le principe général d'intelligibilité défini à l'instant, celui de suffisance ontologique d'être. La formule qui devra l'exprimer sera : « l'être a de quoi être, et cela ou par soi ou par un autre ».

... « D'après ce qui précède, l'âme du principe est que l'être doit pouvoir s'expliquer dans la ligne de l'intelligibilité : reste à montrer qu'il doit s'expliquer aussi dans la ligne de l'être et que l'une et l'autre coïncident.

« Ayant droit au discours, nous dirons : Il s'explique ou par sa propre suffisance, ou bien non. Si c'est par sa propre suffisance, il n'y a pas à dépasser la déduction précédente : il s'explique parce qu'il est et qu'il est ce qu'il est; la formule de raison suffisante de cet être peut coïncider grammaticalement avec celle du principe d'identité, pourvu que l'on n'exclue pas de celle-ci tout dynamisme et qu'on ne la prenne pas dans un sens purement statique. Le schème A = A s'applique identiquement à l'intelligibilité de l'Être premier.

« Si l'être ne s'explique pas par sa propre suffisance, il nous restera, pour sortir de la difficulté, à continuer l'inventaire. Or, dans le *cogito*[1], que trouvé-je? Une activité. Le moi n'est pas un observateur passif devant lequel défilent des états de conscience. Il a un rôle actif dans la genèse des pensées, et nous saisissons « à même » une relation concrète de dépendance entre les états de conscience et le *moi* dont ils sont les états. Notre activité psychologique immanente est et nous apparaît comme un dynamisme en acte, elle pose en nous de l'être, et cet être ainsi posé, se développant par notre activité vitale, se

1. Je cite textuellement le P. Descoqs. Il apparaît par tout son contexte que le *cogito* a pour lui un sens réaliste. — A cause des malentendus causés par ce mot, — témoin la critique de M. Gilson examinée plus haut, — j'aurais dit plutôt : « l'expérience métaphysique du moi ».

présente comme en dépendance étroite et nécessaire vis-à-vis d'un principe ontologique permanent qui est le Moi, quant au *devenir* même de cette activité.

« D'où nous tirons la conclusion : dépendre ainsi au titre propre de l'être répond à la formule même du *devenir* comme tel que j'appréhende immédiatement en moi ; en d'autre termes, « *le devenir comme tel dépend d'une raison ontologique*, *l'effet dépend d'une cause* ». C'est précisément le *principe de causalité,* c'est-à-dire le principe de raison suffisante appliqué au devenir, à tout ce qui commence d'être et change, qui est l'aspect sous lequel il nous restait à le déduire.

« J'exprimerai ainsi au détail le résultat de l'enquête : « Je suis la raison d'être de quelque chose qui, sans moi, ne serait pas, parce qu'il n'aurait pas sa raison d'être ». aussi bien, je constate que ceci ne s'applique pas seulement à ma pensée en tant qu'elle est *telle,* en tant qu'elle a telles propriétés, etc..., mais, d'abord et avant tout, en tant qu'elle *est ;* je vois qu'elle ne peut être, simplement, sans cette cause, d'où elle tire son origine et par là même sa raison d'être, que n'étant pas par elle-même, elle n'*est* et n'est *ce qu'elle est* que par sa dépendance vis-à-vis de cet autre que je suis et qui n'est pas identiquement elle (puisqu'il peut être et a été sans elle). Mais, s'il en est ainsi, force est bien de conclure que cette exigence d'intelligibilité que ma pensée pose devant mon intelligence, en tant que cette pensée est une réalité au sens propre du mot, est une exigence au *titre de l'être*, et une exigence qui ne vient pas seulement de mon esprit, en tant qu'il se meut dans l'ordre de l'abstraction idéale, ou qu'il travaille sur des données vides et creuses, mais en tant qu'il est être réel, et en tant que la pensée qui vient de lui, est de l'être existant et concret au sens le plus plein du mot : c'est en tant qu'elle est et qu'elle est quelque chose, que ma pensée exige une cause qui ne soit pas elle.

Tout être qui est, toute réalité qui est, mais qui *devient* et qui n'est pas par soi, exige donc un autre que soi en qui il trouve sa raison d'être, qui l'expliquera en soi et en rendra compte au regard de l'intelligence, dont la nature, comme le montre le finalisme ou mieux le dynamisme de son activité, est précisément de se rendre compte des choses, c'est-à-dire de les comprendre.

« Ayant vérifié cette règle à propos de ma pensée, en tant qu'elle est être, je n'ai plus qu'à l'appliquer à moi-même en tant que je suis être, à tout ce qui tombe dans le champ de ma connaissance et qui n'est atteint par elle qu'en tant que c'est de l'être, et que cela dit une relation à l'être, et donc à tout ce qui n'est pas moi, au monde extérieur, en un mot, à tout. Je suis ainsi amené à formuler ce principe général : TOUT CE QUI EST A DE QUOI ÊTRE, C'EST-À-DIRE A SA RAISON D'ÊTRE ONTOLOGIQUE ET SA RAISON D'INTELLIGIBILITÉ EN SOI OU EN UN AUTRE, ce qui est le principe de raison suffisante sous sa forme complète ».

Je pense que cette discussion détaillée et exigeante nous fait faire un grand pas vers la solution complète du problème. Nous met-elle en possession définitive de cette solution ? Oui, si c'est vraiment *au titre de l'être* que ma pensée et les autres états du moi dépendent de leur raison suffisante qui est ce moi actif ; non ou, tout au moins, pas sûrement, si ce titre de l'être ne s'impose pas absolument. Or voici l'objection que suggère ce dernier exposé :

Le cas des actes du moi est privilégié, en ce sens qu'il me permet de saisir par le dedans et de manière absolument immédiate la dépendance des actes du moi, dans leur être, par rapport à ce moi qui est leur raison d'être actuelle. — Il est à croire, d'ailleurs, que nous touchons ici l'origine psychologique de notre notion de causalité. — Que manque-t-il peut-être pour que nous y trouvions la justification du principe de raison suffisante ontologique ? — Que ce soit à coup sûr au titre même de l'être que cette causalité s'exerce. Elle est bien, en effet, — et elle est saisie absolument comme telle, — productrice et raison suffisante de l'être de nos actes et par le fait même, elle me fournit à tout le moins un exemple d'application à un cas particulier de la loi ontologique de raison suffisante, mais cette expérience peut-elle valoir pour l'être contingent comme tel ? vaut-elle pour tout être contingent ? — Ce qui m'empêche de le dire tout de suite avec pleine assurance, c'est qu'il s'agit, dans ce cas, des *actes* du moi par rapport à leur *agent* qui est ce moi. Or n'est-ce pas à ce titre qu'ils dépendent ainsi du moi ? Il est *inconcevable,* en effet, en vertu du principe de contradiction, que ce qui est par hypothèse l'acte d'un agent

existe autrement que par l'action de cet agent. Son être en dépend, mais est-ce proprement parce qu'il est être et n'est-ce pas — *formellement* dirait-on — parce qu'il y a entre lui et sa raison suffisante la relation spéciale de l'acte à l'agent ?

On sent la force de cette objection. C'est elle, sans doute, qui arrête bon nombre d'esprits dans la déduction du principe de raison suffisante. Elle n'est cependant pas décisive et, dans ce qui vient d'être dit, nous pouvons y trouver une réponse satisfaisante. Que l'on se souvienne en effet, que le seul point qui restait à établir était la valeur du principe de raison suffisante appliqué à la réalité qui *commence d'être*, à l'être qui est sans être par soi, à l'être qui pour exister dépend d'une cause. Il suffit donc que la réalité de mon acte m'apparaisse, en tant que réelle et donc en tant qu'être, comme dépendant pour son commencement d'être de la cause qui la produit. Or, c'est précisément ce que je constate : pour être, tout simplement, cette réalité nouvelle dépend de sa cause. Qu'elle soit l'acte dont la cause est l'agent, ce n'est, pour la dépendance dans l'être, qu'une modalité accidentelle, très intéressante au point de vue de l' « observabilité » du cas, mais indifférente au point de vue ontologique.

Dans le *Problème critique fondamental*, énumérant en vrac diverses expériences révélatrices de la raison suffisante, j'avais écrit (p. 62-63) : « Plus profondément, le sujet vivant de ce dynamisme psychologique nous apparaît *dans* nos actes, et il se saisit comme *étant*, non d'une manière statique, mais dynamique : l'être s'oppose au non être, non pas seulement comme un *oui* et un *non* statiques, dans une dialectique froide et morte, mais comme un oui qui *affirme* son être et un non qui *repousse* la négation de son être.

« C'est parce que l'être est qu'il s'affirme ainsi; la *raison suffisante* de son affirmation nécessaire, c'est qu'il se pose et s'impose à lui-même par ce dynamisme profond. En d'autres termes, notre être est et nous apparaît concrètement comme l'épanouissement continu d'une tendance à être; sans cette tendance, il n'est pas ; étant, il suppose nécessairement cette tendance à être. Et encore, car ici il est impossible d'approfondir davantage, on ne peut que tourner autour de cette vérité très simple et en varier la formule pour mieux la faire entendre,

ou plutôt pour provoquer en chacun l'expérience qui sera pour lui la plus révélatrice, — nous vivons, en quelque sorte, sur un *capital d'être,* capital que la conscience de l'Être infini voit clairement être identique à son être même, qui n'est autre que son être même se suffisant absolument, mais que la conscience confuse de l'être fini et contingent que nous sommes appréhende comme déficient : suffisance d'être, sans doute, puisque nous sommes et nous sentons être, mais suffisance incomplète et foncièrement précaire. — C'est là, notons-le en passant, le point d'application de la preuve de l'existence de Dieu par la contingence ».

Rappelons l'expérience citée par M. Maritain [1] :

« Il m'est souvent arrivé, nous disait-on, d'expérimenter par une intuition subite la réalité de mon être, du principe profond, premier, qui me pose hors du néant. Intuition puissante, dont la violence parfois m'effrayait et qui la première m'a donné la connaisance d'un absolu métaphysique ».

Cette expérience bien comprise confirme la justification du principe de raison suffisante. Ce qui m'a détourné d'approfondir la recherche dans ce sens, lors de la composition du *Problème critique*, c'est, me semble-t-il, le préjugé qu'il fallait trouver cette justification comme d'un seul coup, dans une seule expérience lumineuse et décisive. Je crois que c'est en effet possible et que la déduction du P. Descoqs exploite précisément une telle expérience, mais pourquoi ne pas s'appuyer davantage et de façon plus continue sur les données de la vie consciente? c'est en de multiples expériences et constamment renouvelées que nous expérimentons et cet élan vital, non seulement sensible mais intellectuel, volontaire et moral, et la précarité de cet élan. La notion de cause et de raison suffisante et la nécessité avec laquelle s'impose subjectivement cette raison suffisante, supposées présentes à notre esprit, ces expériences les rejoignent sans cesse et en fournissent la justification.

En effet, ce sur quoi portent ces expériences ce n'est pas telle relation spéciale de dépendance où l'être comme tel pourrait n'être pas en jeu, mais c'est proprement mo n être même et au titre de l'être.

1. Voir plus haut, p. 18.

D'après ce qui a été rappelé plus haut au sujet de la valeur absolue et universelle de l'être expérimenté dans le moi, ce qui m'affecte proprement comme être vaut pour l'être comme tel : je ne suis pas sans raison suffisante : loi de mon être, loi de l'être; être précaire, ma raison suffisante ultime m'est extrinsèque : loi de mon être contingent, loi de l'être contingent comme tel.

Pour faire sur ce point toute la clarté possible, peut-être convient-il de résoudre une dernière difficulté : Est-ce bien l'être contingent comme tel qui porte ainsi sa raison suffisante partielle en soi-même, totale hors de soi? n'avons-nous pas affaire ici non pas précisément à une loi de l'être mais seulement à une loi du vivant comme tel, et même du vivant conscient?

La réponse à cette objection me semble relativement facile. Ce n'est pas, en effet, parce qu'il est conscient, mais parce qu'il *est*, que l'être vivant et conscient qu'est le moi dépend d'une raison suffisante; sa nature consciente lui permet seulement d'être transparent à soi-même et de saisir par intuition intellectuelle son dynamisme profond.

Ce dynamisme, ainsi expérimenté, est bien, il est vrai, propre à l'être vivant, mais il affecte l'être vivant comme être : s'il prend dans le vivant le caractère précis correspondant au degré d'être du vivant : *vivere viventibus est esse*, il semble bien que l'on doive le retrouver en tout être, au degré et selon le mode exigé dans chacun d'eux par l'analogie de l'être.

Rappelons, en effet, que nous ne cherchons pas ici l'origine psychologique de la notion d'être et des principes, mais seulement leur justification critique : La certitude vulgaire, antécédente au problème, nous donne la loi de raison suffisante comme loi de tout être; l'analyse strictement philosophique, à laquelle nous avons droit après justification de la notion d'être et déduction du principe premier, s'appliquant à cette donnée vulgaire, nous montre que si le principe de raison suffisante est la loi de tout être, il doit être impliqué en chacun d'eux selon son degré dans la hiérarchie d'analogie; qu'il doit, par conséquent, affleurer à la conscience dans l'être intelligent expérimentant son dynamisme d'être, et se trouver à l'état inconscient dans les vivants inférieurs et les êtres matériels. — Ayant poussé la recherche et trouvé la solution jusqu'au point où il était *a priori*

possible de le faire, n'ai-je pas le droit de considérer le problème comme résolu?

La revue de la solution donnée autrefois au problème critique est achevée. En voici les résultats :

La saisie du moi dans notre activité consciente nous a mis en possession de la valeur absolue et universelle de la notion d'être ainsi que des deux principes premiers comme lois de l'être et de la pensée.

Pour la notion d'être et le principe d'identité et de contradiction, l'inventaire du contenu de l'expérience métaphysique du moi n'a fait que reprendre, en l'explicitant un peu plus, la solution donnée dans le *Problème critique*. Elle paraît satisfaisante. On peut, semble-t-il, en dire autant de la déduction du principe de raison suffisante, en tant que principe d'universelle intelligibilité. En tant que principe ontologique de suffisance d'être, la déduction s'est révélée plus laborieuse. Je pense qu'en fin de compte, sur ce dernier point aussi, grâce au complément donné par le P. Descoqs, la solution est valable, car l'expérience, bien qu'elle ne se puisse exercer que sur l'être que nous sommes, a dégagé une nécessité non de l'être en tant qu'il est tel ou tel, mais vraiment de l'être tout court.

Ainsi se trouve confirmée la solution du problème critique fondamental.

*
* *

V. — Bien qu'elle ne soit pas destinée à établir directement la réalité du « monde extérieur », néanmoins la conscience du moi justifie, dans la réflexion, l'objectivité des données sensibles, par l'application des principes premiers.

On a vu, à l'occasion de la théorie de Mgr Noël (p. 35), pourquoi la solution du problème critique ne pouvait prendre comme point de départ l'être donné dans l'expérience sensible. L'on peut admettre, d'autre part, avec lui et avec un grand nombre de thomistes, que ce monde matériel est atteint par nous dans l'acte direct, sans inférence aucune, qu'il est vraiment perçu. Cette perception est-elle toujours *immédiate*

quant à son mécanisme psychologique et même, absolument parlant, quant à son caractère intentionnel, c'est-à-dire ne comporte-t-elle pas en bien des cas l'intervention d'un *medium in quo* analogue au verbe de la connaissance intellectuelle? J'ai pris parti en faveur d'une certaine dose de médiatisme, dans *l'Essai sur la connaissance sensible*, et je ne crois pas devoir modifier cette conclusion.

A ce titre déjà, une certaine critique s'impose, mais, fût-elle immédiate, il me semble que l'expérience sensible demanderait encore à être justifiée. A cela on opposera sans doute, par manière d'axiome qu'*il n'y a pas de problème de l'immédiat;* mais cette formule est-elle vraie absolument?

Qu'il n'y ait pas de problème de l'immédiat, c'est vrai si la faculté par laquelle nous saisissons cet immédiat est la faculté de l'être et de l'absolu, mais ce n'est plus vrai si cette faculté n'est qu'empirique et ne nous livre pas l'être, ou tout au moins, ne nous le livre pas avec évidence. De ce chef, la nature immédiate de l'appréhension du monde matériel par les sens externes ne nous garantit pas par elle-même la réelle objectivité d'être de ce monde matériel. Tout son apport doit être soumis à la critique de l'esprit, sous la lumière des principes premiers. La connaissance sensible peut donc, sans danger de scepticisme ou d'idéalisme, faire, dans son ensemble, l'objet d'une question critique et la façon invinciblement objective et intentionnelle dont elle s'impose à nous n'est pas par elle-même une garantie infaillible de vérité.

« En fait, dit le P. Roland-Gosselin[1], et c'est un lieu commun de toute critériologie, une illusion sensible ne peut être décelée que par le contrôle de tous les sens; et si l'illusion affectait à la fois tous nos sens, et d'une manière concordante, il serait impossible de s'y soustraire. C'est donc bien que nulle sensation, ni l'ensemble des sensations que nous pouvons obtenir, ni les perceptions dont ces sensations sont l'élément le plus « objectif », ne livrent à l'esprit, dans ou par leur contenu sensible, un indice quelconque permettant de discerner l'être réel de l'objet auquel le contenu de ces sensations semble appartenir, et qu'elles semblent exprimer [le contrôle ne peut

1. *Notes sur le Jugement de perception, Revue des sciences philosophiques et théologiques*, février 1935, p. 8.

se faire que par raisonnement exprimant comparaison avec la réalité connue par moi de tel ensemble de sensations pareil à celui qui se présente maintenant]. Dans un cas semblable, j'induis d'un ensemble senti, la réalité de l'objet, je ne perçois pas directement l'être réel de cet objet. Si d'ailleurs l'être propre de l'objet senti se révélait à l'esprit par les sensations, il n'y aurait pas de discussion possible sur l'objectivité des sensations, et, en aucun cas, l'on ne pourrait objectiver de simples images ».

N'y a-t-il vraiment aucun contact entre l'*être* des objets sensibles et l'esprit, par le moyen des sensations? La critique du P. Roland-Gosselin semble ici trop radicale : entre un contact révélateur sans doute ni erreur possible et l'absence totale de contact, il y a place pour des appréhensions immédiates plus ou moins confuses mais objectives cependant, permettant, dans les cas particuliers, l'erreur ou le doute. Que ce contact ne soit pas lumineux au point de nous fournir et de justifier en même temps la donnée d'être par la seule connaissance sensible, nous l'avons constaté plus haut (p. 35), et c'est pourquoi nous ne nous sommes pas appuyés sur les données sensibles pour résoudre le problème critique; que, d'autre part, ce contact soit inexistant, les raisons données par Mgr Noël permettent de le nier : en vertu de l'unité du composé humain, il y a de l'intelligence dans la plus humble sensation et c'est ce qui explique que l'acte direct de la connaissance sensible s'opère sans aucune inférence. Il me semble que l'on doit admettre que la connaissance sensible apporte réellement à l'esprit la donnée d'être, qu'elle nous l'impose discrètement, sourdement, et par sa répétition constante nous en met en possession psychologique, mais il est d'expérience — et l'on pouvait le prévoir *a priori,* vu le caractère matériel de cette connaissance — que cet apport d'être ne s'impose pas à l'esprit avec toute la clarté désirable, qu'il est sujet à erreur et occasionne des illusions; qu'il appelle donc une critique, quant à sa valeur générale d'instrument de connaissance et quant à son application dans chaque cas particulier.

Comment faire cette critique?

« Il n'est, semble-t-il, écrit le P. Roland-Gosselin[1], qu'une

1. *Le jugement de perception*, p. 13.

seule manière de procéder pour discerner quelle valeur d'être (dépendante ou non de l'esprit) convient au contenu de la perception : c'est, partant de ce contenu, tel qu'il se présente à la réflexion critique, c'est-à-dire possédant au moins cette objectivité significative dont il était question plus haut, montrer par l'analyse et la comparaison des divers contenus de la perception (par leur comparaison entre eux et avec l'esprit qui les perçoit) que ces contenus signifient des réalités distinctes du connaissant — des réalités diverses dont l'une (ou les unes) sont liées au connaissant, non pas comme objet constitué par lui, mais comme condition de son activité de connaissance, — d'autres, au contraire, entièrement distinctes du connaissant, et parmi elles, les unes semblant aussi douées de connaissance, etc... ; et cela par la seule application aux contenus divers de la perception et à leurs rapports avec le sujet, des principes de non contradiction, d'identité et de raison, principes dont la valeur pour l'être réel a été établie. »

Ces réflexions sont parfaitement justes.

Examinons à leur lumière et, au besoin, complétons ce qui a été indiqué trop sommairement sur ce point dans le *Problème critique*.

« Quant au *monde corporel,* ai-je écrit alors (p. 89), c'est en moi d'abord que je le trouve réalisé : mon propre corps qui m'est donné confusément dans le moi *concret* est objet de conscience immédiate. Est-ce à dire que l'infaillibilité de la conscience me permet de déclarer absolument certains tous les caractères avec lesquels il m'apparaît ? Ce qu'il y a de nécessairement sensible et donc d'empirique dans cette donnée du corps m'en empêche, la complexité même de cet objet appelle un triage. Je le ferai à l'aide des principes premiers. La donnée de conscience sensible, que rien ne peut remplacer[1], me fait l'impression subjective d'un *moi volumineux,* affecté de sensations qui toutes présentent ce caractère commun de *voluminosité*[2]. La confrontation de ce fait avec les

1. En matière de connaissance sensible, toute la *donnée* appartient au *sens* et l'intelligence n'a rien à y voir, mais toute la *critique* revient à *l'intelligence* et le sens y est radicalement incompétent.

2. W. JAMES, *Précis de Psychologie*, p. 443 et 446 : « La voluminosité est une qualité commune à toutes nos sensations, tout comme l'intensité... Quand on entre dans un bain chaud, l'on éprouve une sensation autrement *épaisse* que quand une épingle vous égratigne. Une légère douleur névralgique au visage, fine comme une toile d'araignée, paraît moins profonde que la douleur pesante d'une furoncle ou la souffrance massive d'une colique ou d'un lumbago... Les sensations internes surtout sont remarquables à ce point de vue; témoin cette conscience très spatiale que nous donnent de notre état orga-

principes premiers me met dans l'alternative ou de nier les principes, c'est-à-dire de renoncer à l'intuition, ce qui m'est simplement impossible, ou d'avouer que je suis doué de voluminosité, c'est-à-dire corporel et étendu, ayant des dimensions que l'on peut distinguer et opposer entre elles; il serait, en effet, contraire aux principes de contradiction et de raison suffisante qu'un être inétendu *éprouvât* de telles sensations[1]. La réduction n'est qu'indirecte; elle n'en est pas moins absolument efficace. Les *concepts* qui expriment à l'abstrait l'être corporel et ses *qualités premières* ont donc une valeur objective. — Pour ce qui regarde les corps et leurs qualités premières dans le « monde extérieur », bien que l'hallucination reste absolument possible, et que je le sache, j'aurai de leur réalisation actuelle dans les objets différents de moi une certitude physique réfléchie, en soumettant la donnée sensible, — obtenue sans inférence dans l'acte direct, — à la critique rationnelle, sous la lumière des principes ».

Cette justification sommaire de la notion de corps et de l'existence des corps demande sans doute quelques éclaircissements et compléments. Nous les lui donnerons en établissant les trois propositions suivantes :

1° Le corps, avec ses qualités premières existe en moi et donc la notion de corps est réelle, ainsi que celle des qualités premières, c'est-à-dire de l'étendue et du mouvement local.

2° D'autres corps que le mien existent avec leurs qualités premières.

3° Les qualités secondes sont objectivement fondées.

Sans prétendre donner ici une justification détaillée de la notion de corps et de l'existence du « monde extérieur », ce qui serait faire un long chapitre de critériologie et donc dépasser les limites de ce travail qui ne poursuit que la solution du problème critique fondamental, il convient de donner à cette question un peu plus de développements que je ne l'avais fait dans ma première étude.

nique la nausée, la fièvre, la fatigue, les lourdes somnolences. Nous percevons alors directement et à même, toute notre *capacité cubique*, qui nous apparaît sensiblement plus volumineuse que n'importe quelles pulsations, pressions ou douleurs locales... Voici donc ma première thèse : *L'étendue concrète et qualitative* que présentent, plus ou moins accusée, toutes nos sensations, constitue *la sensation primitive d'espace* ».

1. Éprouver une sensation, ce n'est pas seulement la connaître par la pensée. Nous ne sommes donc pas seulement, comme le prétendait Descartes, « des substances dont toute l'essence ou la nature n'est que de *penser* », mais nous nous percevons immédiatement comme des êtres qui *sentent*.

La justification de l'existence du corps et de la notion de corps réalisée en moi-même, que je croyais absolument convaincante, s'est heurtée à des objections de spécialistes en psychologie expérimentale : L'impression de *voluminosité*, selon eux, ne prouve pas la réalité de mon propre corps, car la sensation que j'en ai n'est pas de nature périphérique, mais cérébrale et, en elle-même, elle est inétendue.

Cette difficulté me montre que j'avais énoncé trop sommairement l'argument de la *voluminosité*. Je n'avais en effet, nullement l'intention de contester les résultats de la psychologie expérimentale et je donnais cette preuve comme indépendante de toute théorie pyschologique [1]. Voici le sens exact de l'argument : Quel que soit le mécanisme de la sensation, j'ai affaire ici à un fait de conscience immédiat qui doit se traduire non pas « je me *sais* étendu », mais je m'*expérimente immédiatement*, je m'*éprouve* tel; or, même en tenant compte des précisions ajoutées à l'expérience primitive par l'éducation des sens, il reste que ce fait de conscience ne peut pas être celui d'un pur esprit. Un être incorporel et inétendu pourra *savoir* beaucoup mieux que nous ne le saurons jamais la nature intime du corps et de l'étendue, mais il ne pourra pas *s'éprouver* lui-même par la conscience comme étendu. Nous avons affaire ici non à une conception de l'esprit ni à une sensation empirique, mais à un fait de conscience, c'est-à-dire à cette perception immédiate, privilégiée, qui saisit le sujet lui-même par le dedans, pour laquelle l'*esse* et le *percipi* se confondent dans l'unité, de telle sorte que, même s'il fallait admettre une illusion sur telle modalité de cette étendue corporelle éprouvée par la conscience, il serait inconcevable, en vertu du principe de raison suffisante et même du principe de contradiction, qu'un être s'éprouvât lui-même étendu et ne le fût pas réellement.

Nous savons donc que la notion de corps est objectivement fondée et qu'elle est réalisée au moins en nous. La principale

1. La conscience ne me révèle pas le siège de ma sensation, mais elle perçoit d'emblée son caractère organique et donc corporel. Nos organes, a-t-on dit, ont leur « pyschische Signatur ». La sensation est inétendue, en ce sens que la conscience ne peut la localiser directement ni lui reconnaître des dimensions déterminées, mais on doit la dire étendue, en ce sens qu'elle se présente d'emblée comme la saisie immédiate et intime d'une étendue plus ou moins vague, précisément cette note de voluminosité qui affecte toutes nos sensations.

difficulté contre la réalité du « monde extérieur », la seule, peut-on dire, qui compte vraiment au point de vue philosophique, est résolue, — car c'est bien la notion même de cette chose étrange qu'est le corps, qui est comme un scandale pour l'idéalisme, et même, jusqu'à un certain point, pour l'intellectualisme. — Établir par le fait l'objectivité de cette notion, c'était le premier degré de la justification du « monde extérieur ».

Il nous reste à établir que d'autres corps existent, avec leurs qualités premières, et que leurs qualités secondes, ainsi que celles de mon propre corps, trouvent leur fondement objectif dans la réalité. Pour ces deux derniers points, on le concédera sans peine je pense, la preuve n'a pas besoin d'avoir la rigueur métaphysique exigée pour l'établissement rationnel de la notion de corps elle-même. Des éléments de bon sens pourront s'y introduire, qui loin de diminuer la force de la démonstration, l'enrichiront plutôt et la pousseront bien près de la valeur absolue. — Ecoutons encore le P. Roland-Gosselin.

« Contre les interprétations idéalistes de la perception, écrit-il[1], faire valoir ceci : Les animaux qui ne participent pas sans doute à « l'esprit », se conduisent comme s'ils construisaient, eux aussi, le donné sensible en « choses », en êtres vivants individuels, mâle et femelle, mère et petits, mâle contre mâle, l'animal domestiqué et son maître. Si le réel n'était ainsi fait, en dehors d'eux et de nous, comment serait-ce possible? à moins que nous ne « construisions » vraiment tout, les animaux et le reste. Difficile! »

Eh! je le crois bien, difficile. Pourquoi même ne pas dire : impossible, funambulesque, absurde? Quand on pense que tout ce qui compte en philosophie, depuis cent ans et plus, les grands pontifes officiels, ceux dont on attend les prébendes, avalent sans sourciller cette couleuvre énorme et la font gravement avaler au menu fretin de leurs disciples, on ne se sent pas très fier de la raison humaine.

Car enfin, si je suis idéaliste, je construis tout et pas seulement les animaux, mais les autres hommes, mes semblables, qui, s'ils existent, me sont impénétrables et inaccessibles en eux-mêmes; je construis les génies de tous les pays et de tous

1. *Le jugement de perception*, p. 24.

les temps, avec lesquels j'ai conscience d'entrer en commerce. Je construis leurs chefs-d'œuvre littéraires et artistiques, je les improvise. Mon esprit à moi tout seul compose à la volée, au courant de la plume ou du discours, les fables de La Fontaine, le *Cid* et *Athalie* et les sonates de Beethoven... Bien plus, je les improvise parfois avec des erreurs et des fausses notes et de ces méprises à l'aide desquelles les policiers experts — que je construis d'ailleurs comme le reste — décèlent les fraudes et plagiats de tous genres[1]...

1. Sans doute, un certain nombre d'idéalistes prétendront n'être pas atteints par cette critique, car ils admettent la réalité non seulement de leur propre pensée, mais de *la pensée*. — On peut, me semble-t-il, leur répondre qu'une doctrine doit être appréciée en tenant compte non des positions intermédiaires et instables auxquelles il plaît à tel ou tel de s'arrêter, mais de celles où conduit nécessairement la logique du système. Or, si l'idéaliste admet d'autre pensée que la sienne, c'est à l'encontre des principes de l'idéalisme. Pour ce faire, il s'appuie sur les principes de la philosophie réaliste; il invoque en effet comme absolus et valables au-delà des limites de son expérience, les principes premiers de la raison, tout comme le ferait le plus vulgaire réaliste. — Ce rappel des principes et de l'usage indû qu'en fait l'idéaliste suggère une remarque qui me semble utile : L'idéaliste qui, de par son système, ne peut dépasser sa propre pensée, a-t-il du moins le droit de tenir celle-ci pour absolument réelle au sens fort de ce mot, de telle sorte qu'il serait encore, si l'on veut, un réaliste, en ce sens qu'il admettrait la réalité de sa pensée ou, du moins, l'objectivité solide du pensé en tant que pensé? on le traite parfois comme s'il conservait ce droit et, à ce titre, on le distingue soigneusement du sceptique universel. Est-ce légitime?

Ayant dit plus haut ce que je pensais de certaines critiques du P. Messaut, je n'en utiliserai que plus volontiers son témoignage dans la question présente. Appréciant le *cogito* de Descartes, il écrit : « Nous sommes au rouet; je veux dire que de toute manière, nous ne sortons pas de *notre* idée, même en ce qui concerne l'existence réelle de notre moi. Si, en effet, nous sommes en présence d'une « donnée immédiate de l'expérience consciente », le doute universel et méthodique limite la portée de cette expérience à l'ordre purement intentionnel et ne saurait nous permettre de conclure, avec M. Chevalier, à *l'existence réelle du moi* pensant, car cette existence réelle est proprement le domaine ontologique. Si Descartes l'a fait, c'est, ainsi que l'a très finement remarqué Hamelin, qu'il a dit âme alors qu'il aurait dû simplement dire pensée et qu'il a fait d' « être » le synonyme de substance » (*Thomisme et critique de la connaissance*, p. 54). En note, le P. Messaut rejette comme trop réaliste l'interprétation de M. Jolivet et lui oppose, comme à M. Chevalier, l'autorité d'Hamelin. Il cite de lui un assez long passage dont voici la conclusion : « ainsi, il est bien entendu que l'être que pose le *cogito* est l'être de la pensée en tant que nous ne nous connaissons encore que comme pensée. Jusqu'ici la logique de Descartes est inattaquable, et il est le fondateur authentique de l'idéalisme moderne » (*Le système de Descartes*, p. 128). — Quelle que soit la véritable exégèse de Descartes, on voit que l'idéalisme se réclame de lui précisément en tant qu'il s'abstiendrait de toute affirmation ontologique et refuse de le suivre dans les conséquences réalistes qu'il prétend tirer de son *cogito*. L'idéalisme ainsi compris nous réduit au pur *phénomène* entendu en un sens bien plus radicalement antiréaliste que ne l'entendait Kant. Ces remarques sont confirmées par les déclarations de E. Goblot, citées dans le *Problème critique*, p. 6.

On voudrait bien à tout cela, n'est-il pas vrai, un tout petit commencement de réponse de la part des idéalistes.

Rien ne serait, semble-t-il, plus facile que de « construire » aussi l'idéaliste répondant à ces objections quelque chose de péremptoire; or, nous ne construisons que des philosophes qui nous servent des réponses dans le genre de celle-ci : « Nous retrouvons, une fois de plus, l'éternel sophisme que pour apparaître il faut être »[1]. Ouais!... Il y a donc un univers sensible, des corps étrangers que je touche, comme je touche mon propre corps et qui, comme il fallait le prévoir s'ils sont vraiment un non moi, ne répondent pas à mon toucher *actif* par la sensation de toucher *passif* qui a lieu quand je me touche moi-même; des corps dont j'appréhende le mouvement local, comme j'appréhende celui de mon propre corps ; et j'en conclus que leurs qualités premières sont consistantes, comme les miennes.

Ces êtres corporels, je les vois colorés, je les entends et, les voyant et entendant, j'entre en participation de pensées et de réalisations artistiques qui ne sont pas mon œuvre et que je suis radicalement incapable de produire : qualités secondes, de même nature que mes propres couleurs et le son de ma voix.

Ces qualités secondes, sont-elles objectivement réalisées telles qu'elles m'apparaissent? Là-dessus, les mises au point de la psychologie expérimentale sont recevables : les principes premiers m'imposent seulement un fondement objectif constant de mes impressions subjectives. Qu'il y ait ou non, hors de ma vue, des couleurs, hors de mon audition actuelle, des sons, les chefs-d'œuvre de la littérature, de la peinture et de la musique me parviennent par un intermédiaire sensible : le « monde extérieur » est constitué comme il doit l'être pour agir sur mes

Dans cette perspective, les principes premiers ne sont que les règles à observer *en fait* par qui use de la pensée. Il est absolument vain de se demander s'ils valent quelque chose en eux-mêmes, s'ils sont les lois de tout être possible.

L'idéaliste a-t-il le droit de dépasser ce mode de penser? Il ne semble pas. Dès lors, il ne peut faire de son intelligence qu'un usage empirique; il ne peut affirmer aucun « en soi »; c'est exactement la situation où se tient le sceptique. L'on peut donc, *en droit*, réduire l'idéalisme non seulement au solipsisme, mais au scepticisme pur et simple. — Voir E. GILSON, *Le Réalisme méthodique*, dans la collection *Cours et documents de philosophie*, Téqui, 1936. — Je pense que l'abstinence totale de critique professée là par cet auteur n'est pas tenable, mais que son interprétation de l'idéalisme est tout à fait pertinente.

1. M. MAUXION, *La philosophie de Herbart*, p. 64.

sens, selon des modes déterminés, en conformité avec les principes de contradiction et de raison suffisante.

Quelle est la valeur critique de ces considérations sur la réalité du monde matériel?

L'assurance que nous avons de l'existence de notre propre corps, et donc de la valeur objective de la notion de corps et des qualités premières, peut être dite absolue. Elle s'appuie, en effet, sur un fait de conscience immédiat et reçoit la garantie des principes de raison suffisante et de contradiction.

Quant aux autres corps, l'identité de l'impression subjective que nous recevons d'eux et de notre propre corps nous donne de leur existence une vraie certitude physique. Cette certitude physique se trouve elle-même confirmée très efficacement et portée bien près de la certitude absolue, si nous considérons les enrichissements intellectuels, artistiques et moraux que nous obtenons par l'intermédiaire des impressions sensibles. Cette dernière considération où se mêlent l'expérience externe, le bon sens et l'application des principes métaphysiques est d'une grande force et n'a pas, semble-t-il, été assez exploitée contre l'idéalisme.

CONCLUSION

Si la saisie de l'être avait à la fois le caractère d'absolu immédiatisme de la conscience et la clarté distincte de la connaissance scientifique, les principes y seraient *vus* dans leur source avec leur portée universelle et nécessaire de lois de la réalité et de la pensée. Nous aurions alors une solution parfaite du problème critique. Il est vrai que cette solution serait inutile, car si l'esprit voyait dans une telle lumière sa valeur, il n'y aurait pas de problème critique.

D'autre part, nous nous sentons invinciblement attirés vers cette possession parfaite de la vérité, tout en la sachant inaccessible. « Une remarque, ai-je écrit[1], s'impose ici, qui servira beaucoup à mettre au point, et comme à doser notre solution. C'est dans le plan d'une connaissance intuitive claire-confuse, prenant conscience d'elle-même dans son *présent psychologique*, en dehors de tout discours abstrait, que le problème est résolu. Dans ce plan, nous éprouvons, ainsi que nous l'avons montré, une véritable *expérience métaphysique;* mais, bien qu'elle soit absolument valable et que nous ayons conscience de sa valeur absolue, cette expérience reste confuse. La tendance, le besoin de notre esprit est de chercher à lui donner la forme distincte que prend chez lui, quand elle atteint sa perfection, la certitude scientifique. Malheureusement, cette perfection-là n'est atteinte que dans le plan abstrait, et, dans ce plan, le contact immédiat de la réalité se perd. D'où un certain malaise pour notre intelligence, malaise d'autant plus senti que nos tendances intellectuelles sont plus discursives. Tout en voyant clairement que la solution est acquise, nous constatons qu'elle ne contente pas tout à fait nos ambitions intellectuelles. De là aussi la *possibilité* psychologique de l'agnosticisme : la tendance abstraite venant à s'exaspérer, l'esprit demande l'impossible et s'enferme dans le diallèle. » A la question toujours possible : « Que vaut cette expérience immédiate du moi ; ne peut-elle être trompeuse » ? on ne peut donc répon-

1. *Problème critique*, p. 81.

dre par des arguments, mais par une attention plus actuelle donnée à cette expérience même. « Tant que nous appréhendons *concrètement* notre moi présent, *praesens intelligibile*[1], *dans* notre fait de conscience présent, la phrase qui exprime le doute reste une pure abstraction vide de sens réel. Nous voyons très bien que, dans son ordre, elle est sans réponse, car toute réponse abstraite impliquerait pétition de principe ; mais et elle-même et son ordre sont pour le moment dominés et absorbés par un mode de penser tout différent : l'ordre abstrait spécule sur des *notions*[2], l'ordre concret, dans lequel nous nous mouvons maintenant, appréhende des *choses ;* et tant que cette prise directe de notre moi persistera, la réflexion concrète qui l'accompagne ne fera que me mettre en plus ample possession de ma certitude et éliminera le doute réel que tend à provoquer la *formule abstraite* du doute, présente elle aussi à mon esprit »[3]. On le voit, cette solution du problème de la connaissance ne nous arrache pas à notre condition d'hommes. D'ailleurs, le seul fait de poser le problème nous avertissait qu'une solution psychologiquement invincible dans tous les plans de la pensée ne pouvait guère être escomptée. Nous nous demandions même, au départ, si l'entreprise pouvait aboutir à un résultat appréciable. Notre but était de répondre à la question critique autrement que par une fin de non-recevoir ou un appel à la bonne volonté. La solution donnée dans le *Problème critique fondamental* et confirmée dans ces pages nous met vraiment en possession de la véracité de notre esprit. L'expérience métaphysique qui nous la donne reste, il est vrai, dans le plan de la simple connaissance claire et n'atteint pas celui de la perception intellectuelle distincte. Si, par le fait même, nous ne nous possédons pas nous-mêmes comme, sans doute, le font les purs esprits, nous avons cependant par ce moyen la certitude philosophique absolue de la valeur de notre intelligence.

1. Saint Thomas, I *Sent.*, d. 3, q. 4, art. 5.
2. Nous admettons que ces notions sont avec les choses qu'elles représentent dans la relation de « *signum quo* » c'est-à-dire qu'elles nous mettent, dans l'acte direct de connaissance, en rapport avec leurs objets et non avec elles-mêmes. Mais, nous l'avons montré, la réflexion nous invite à poser à leur sujet la question de confiance : la certitude de la valeur objective du *signum quo* abstrait *dépend* de la solution de cette question.
3. *Problème critique*, p. 48.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE [1]

BOYER (C.), S. J., *Le sens d'un texte de S. Thomas,* in « Gregorianum », 1924, p. 424-443.

— *Pourquoi et comment s'occuper du scepticisme,* in « Revue de philosophie », 1925, p. 225-245.

DE CORTE (M.), *Note sur la Métaphysique et la critique de l'acte de connaître,* in « Revue de philosophie », 1934, p. 301-309.

DESCOQS (P.), S. J., *La critique de la connaissance du P. de Tonquédec,* in « Archives de philosophie », 1931, vol. VIII, p. 1-25.

— *Prælectiones theologiæ naturalis,* t. I, p. 38-114 et t. II, p. 97-123; Paris, Beauchesne, 1932 et 1935.

ETCHEVERRY (A.), S. J., *Les perplexités de l'idéalisme,* in « Études », mai 1930, p. 385-401.

— *A la recherche d'une règle de pensée,* ibid., août 1930, p. 293-305.

— *L'idéalisme français contemporain;* Alcan, 1934.

FOREST (A.), *La réalité concrète et la dialectique;* Paris, Vrin, 1931.

— *Essai d'une critique de la connaissance,* in « Revue thomiste », 1933, p. 109-124 (recension de l'ouvrage du P. Roland-Gosselin).

— *L'exigence idéaliste de la philosophie contemporaine,* in « Revue néo-scolastique », 1934, p. 29-49.

— *La méthode idéaliste,* ibid., p. 178-201.

— *Thomisme et idéalisme,* ibid., p. 317-336.

FUETSCHER (L.), S. J., *Die ersten Seins und Denkprinzipien;* Innsbruck, Rauch, 1930.

GARRIGOU-LAGRANGE (R.), O. P., *Le réalisme thomiste et le mystère de la connaissance,* in « Revue de philosophie », 1931, p. 58-80 et 132-156 (articles reproduits dans l'ouvrage ultérieur :

— *Le réalisme du principe de finalité;* Desclée, 1932.

— *De Idealismi principio « quicquid est extramentale est incognoscibile »,* in « Angelicum », 1933, p. 242-260.

GEIGER (S.), *Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religions-Philosophie der Gegenwart;* Fribourg, Herder, 1926.

1. Cette bibliographie est due à la bienveillante compétence du R. P. Descoqs. Elle ne contient que des travaux parus depuis la publication du *Problème critique fondamental.*

GEYSER (J.), *Das Prinzip vom zureichenden Grunde;* Ratisbonne, Habbel, 1929.

GILSON (E.), *Le réalisme méthodique,* in « Philosophia Perennis » (Mélanges Geyser), t. II, p. 745-755.

— *Réalisme et méthode,* in « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 1932, p. 161-186.

— *La méthode réaliste,* in « Revue de philosophie », 1935, p. 97-109.

Ces trois articles ont été réédités avec des compléments nouveaux dans le volume *Le réalisme méthodique;* Paris, Téqui, 1936.

HAYEN (A.), S. J., « *Analogia entis* », *La méthode et l'épistémologie du P. Przywara,* in « Revue néo-scolastique », 1934, p. 345-365.

HENRY (J.), *Le doute initial de l'épistémologie,* in « Rev. néo-scol. », 1925, p. 376-388.

— *Pour le réalisme indirect,* ibid., 1930, p. 33-47.

HOLSTEIN (H.), S. J., *Scolastique et problème critique,* in « Revue de philosophie », 1934, p. 529-569.

HUFNAGEL (M.), *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin;* Münster, Aschendorf, 1932.

JOLIVET (R.), *Le thomisme et la critique de la connaissance;* Desclée, 1933.

— *L'Intuition intellectuelle et le problème de la Métaphysique,* « Archives de philos. », vol. XI, cah. 2, 1935.

— *Les sources de l'idéalisme,* in « Revue néo-scolastique », 1935, p. 24-42, 161-173, 285-308.

KATZINGER (F.), S. J., *Inquisitio psychologica in conscientiam humanam;* Innsbruck, Rauch, 1924.

KREMER (R.), C. SS. R., *Sur la notion du réalisme epistémologique,* in « Philosophia perennis », t. II, p. 731-742.

— *La synthèse thomiste de la vérité,* in « Revue néo-scolastique », 1933, p. 317-338.

— *Bulletin d'épistémologie,* in « Revue néo-scolastique », 1924, p. 85-111; 1926, p. 333-346; 1930, p. 469-480; 1932, p. 388-413.

— Compte rendu de Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique,* in « Bulletin thomiste », janv. 1933, p. 683-689.

MARÉCHAL (J.), S. J., *Le point de départ de la Métaphysique,* vol. I² et V; Paris, Alcan, 1927 et 1926.

— *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective,* in « Revue néoscolastique », 1927, p. 137-166.

— *Au seuil de la métaphysique : abstraction ou intuition,* ibid., 1929, 3 articles.

MARITAIN (J.), *Degrés du Savoir*, c. III, *Le réalisme critique*, p. 137-265. Desclée, 1932.

— *Sept leçons sur l'être*; Paris, Téqui, 1934.

MESSAUT (J.), O. P., *Le thomisme et la critique de la connaissance*, in « Revue thomiste », 1935, p. 48-79.

NOËL (L.), *Notes d'épistémologie thomiste;* Louvain, 1925.

— *La présence immédiate des choses*, in « Revue néoscolastique », 1927, p. 179-196.

— *La présence des choses à l'intelligence*, ibid., 1930, p. 145-162.

— *La méthode du réalisme*, ibid., 1931, p. 43-3448.

— *Les progrès de l'épistémologie thomiste*, ibid., 1932, p. 429-449.

— *La critique de l'intelligible et de sa valeur réelle*, ibid., 1925, p. 5-24.

— *La critique du jugement selon S. Thomas*, Mélanges Grabmann, p. 710-19.

— *Réalisme méthodique ou réalisme critique*, in « Académie royale de Belgique », Cl. des Lettres, 5e série, t. XVII, p. 111-129.

NINCK (C.), S. J., *Grund legung der Erkenntnis theorie;* Francfort, Carolus-Druckerei, 1930.

PICARD (Novatus), O. F. M., *De valore specierum intentionalium in cognitione sensibili juxta principia P. Gabrielis Picard, S. J.*, Rome, Atheneum Antonianum, 1935.

ROZWADOWSKI (A.), S. J., *De problemate criteriologico*, in « Gregorianum », 1927, p. 55-75, 424-452.

ROLAND-GOSSELIN (M. D.), O. P., *Essai d'une étude critique de la connaissance;* Paris, Vrin, 1932.

— *Peut-on parler d'intuitions intellectuelles dans la philosophie thomiste* », in « Philosophia perennis », p. 710-730.

— *Le jugement de perception*, in « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 1935, p. 5-38.

SANTELER (Y.), S. J., *Intuition und Wahrheitserkenntnis;* Innsbruck, Rauch, 1934.

SIMON (Y.), *Introduction à l'Ontologie du connaître;* Desclée, 1934.

TONQUÉDEC (J. de), S. J., *La critique de la connaissance;* Paris, Beauchesne, 1929.

VERNEAUX (R.), *L'idéalisme de M. Brunschvicg*, in « Revue de Philosophie », 1934 (3 articles).

— *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français;* Beauchesne, 1936 (surtout la conclusion, p. 453-515).

Vries (J. de), S. J., *Intuition und Abstraktion,* in « Scholastik », 1930, p. 393-400.

Il y aurait encore lieu de mentionner les controverses qu'ont suscitées en Italie les travaux de M. Zamboni, et le volume de Fr. Orestano, *Verita dimostrate.* Elles ont donné lieu à des études importantes de A. Rossi, de F. Olgiati, de S. Contri et de plusieurs autres dans les revues « Divus Thomas » (de Piacenza), « Rivista di filosofia neoscolastica », « Criterion », etc., en 1934, 1935 et 1936.

TABLE DES MATIÈRES

CE CAHIER I DU VOLUME XIII DES « ARCHIVES DE PHILOSOPHIE » A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER EN LA FÊTE DE NOEL MCMXXXVI PAR FIRMIN-DIDOT AU MESNIL, POUR GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS ÉDITEURS A PARIS